Erwägungen zur apokalyptischen Ortsbezeichnung "Harmagedon"

I. "Harmagedon" als Forschungsproblem

Im allgemeinen Sprachgebrauch ist "Harmagedon" ein geläufiges Synonym für die endzeitliche Entscheidungsschlacht zwischen Gut und Böse. Trotz seiner häufigen — zumeist unreflektierten (1) — Verwendung ist die Herkunft des Begriffs bis heute ungeklärt. Einem Hinweis des Apokalyptikers zufolge handelt es sich um ein hebräisches Wort (Offb 16,16: Ἑβραϊστί), das allerdings in dieser Form nirgends im AT belegt ist.

Eine auf den ersten Blick ansprechende und von vielen Exegeten favorisierte Deutung ist "Berg von Megiddo". Tatsächlich kennen die LXX den Ortsnamen Μαγεδων (Jos 12,22; Ri 1,27; 2 Chr 35,22) (2), und die Silbe Ἁρ läßt sich unschwer als Transkription des hebr. הר interpretieren. Was philologisch durchaus plausibel erscheint, will hinsichtlich der Geographie nicht recht einleuchten. Denn es ist gerade die "Ebene von Megiddo", die dem Bibelleser als Schauplatz kriegerischer Auseinandersetzungen vertraut ist. An jener Stätte wurde Josia von Pharao Necho vernichtend geschlagen (2 Chr 35,22); nach Megiddo floh der tödlich verwundete König Ahasja vor seinem Widersacher Jehu (2 Kön 9,27). Schon das Debora-Lied erwähnt Kämpfe an den "Wassern von Megiddo" (Ri 5,19).

Mit Hilfe des AT wird man den "Berg von Megiddo" nicht lokalisieren können. Auch topographische Erkundungen helfen kaum weiter: Der Tell-Hügel von Megiddo kommt wegen seiner geringen Ausmaße nicht in Betracht (3). Der nächstgelegene Berg im

(1) Vor einem unsachgemäßen Gebrauch des Wortes warnt J. JENSON, "What are They Saying about Armageddon?", *CThMi* 13 (1986) 292-301.

(2) Daneben begegnen freilich auch Formen wie Μαγεδδω (2 Kön 23,29.30; Jos 17,11; Ri 5,19 A; 1 Chr 7,29), Μεγεδδω (Ri 5,19 B) oder Μαγεδδων (2 Kön 9,27), im Einzelfall sogar Μεκεδω (1 Kön 4,12) und Μαγδω (1 Kön 9,15).

(3) J. JEREMIAS, "Har Magedon (Apc 16,16)", *ZNW* 31 (1932) 73-77, hier: 77; C. BRÜTSCH, *Die Offenbarung Jesu Christi*. Johannes-Apokalypse, 2. Bd. (ZBK; Zürich – Stuttgart ²1970) 215.

Umkreis von Megiddo ist der Karmel (4). Mit ihm verbinden sich mannigfache biblische Assoziationen, z. B. der Triumph des Elia über die Baalspriester (1 Kön 18). Aber bereits Hermann Gunkel fragte sich, warum dann nicht in Offb 16,16 der Name des Karmel ausdrücklich genannt wird (5). Diesem berechtigten Einwand ist eine weitere Beobachtung an die Seite zu stellen: Erstaunlich vage bezeichnet Johannes Harmagedon als einen "Ort" (τόπος), obwohl ihm doch der präzisere Ausdruck ὄρος zur Verfügung steht. Sogar innerhalb der Vision von den sieben Zornesschalen ist davon die Rede, daß Inseln und ὄρη verschwanden (16,20). Warum also sollte der Apokalyptiker, wenn er sich Harmagedon als einen Berg vorstellte, nicht das entsprechende Wort benutzt haben?

Dessen ungeachtet versucht die Mehrheit der Ausleger, Harmagedon mit einem wirklich existierenden oder einem mythologischen Berg gleichzusetzen. Joachim Jeremias entziffert den Namen als הר מועד und erblickt darin eine Anspielung auf den Versammlungsberg der Götter in Jes 14,13 (6). Otto Eißfeldt bevorzugt die Transkription הר־מגדו ("Berg seiner Lieblichkeit"), was er in Analogie zum "Berg seiner heiligen Zier" (Dan 11,45) als Hinweis auf den Zion auffaßt (7). Beide Vorschläge konnten sich ebensowenig durchsetzen wie "Berg Hermon" (äthHen 6,5) (8) oder "Gebirge von Migron" (in Anlehnung an Jes 10,28) (9).

(4) Entsprechend das Fazit von W. H. Shea, "The Location and Significance of Armageddon in Rev 16:16", *AUSS* 18 (1980) 157-162; hier 160: "On the basis of geographical proximity ... the 'mountain of Megiddo(n)' in Rev 16:16 should be identified as Mount Carmel".

(5) H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit.* Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12 (Göttingen 1895) 264.

(6) Jeremias, "Har Magedon", 77. Zuvor bereits Fr. Hommel, "Inschriftliche Glossen und Exkurse zur Genesis und zu den Propheten", *NKZ* 1 (1890) 393-412, hier 406/407 (Fußn. 3); vgl. außerdem C. C. Torrey, "Armageddon", *HTR* 31 (1938) 237-248.

(7) O. Eissfeldt, *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer* (BRGA 1; Halle 1932) 33, Fußn. 1.

(8) E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16; Tübingen [3]1970) 137.

(9) A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân* (SSN 3; Assen 1957) 180-181. — Zur Kritik s. M. Rissi, *Was ist und was geschehen soll danach.* Die Zeit- und Geschichtsauffassung der Offenbarung des Johannes (ATANT 46; Zürich – Stuttgart 1965) 88, Fußn. 328.

Weil alle diese Bemühungen in einer Aporie enden, plädieren einige Kommentatoren dafür, nicht Ἁρμαγεδων, sondern Ἀρμαγεδων zu lesen. Mit einem spiritus lenis versehen, könnte nämlich die erste Silbe als Wiedergabe des hebr. עיר (Stadt) verstanden werden [10]. Doch die wenigen angeführten Beispiele (Ἀρμόσατα für Samosata [11], masoretische Vokalisierung עָר in Num 21,28) [12] sind zu weit hergeholt, um überzeugen zu können. Außerdem bleibt völlig unklar, warum sich die gottfeindlichen Mächte nach Megiddo begeben sollten. Daß die Stadt "lange unter ägyptischer und später assyrischer Herrschaft" stand [13], reicht als Erklärung nicht aus. Unter militärischem Gesichtspunkt wäre es geradezu absurd, wenn sich ein riesiges Heer im Stadtinneren versammelte, statt die offene Feldschlacht zu suchen [14]. Im übrigen muß hier erneut betont werden, daß Offb 16,16 ganz unbestimmt von einem τόπος spricht. Wäre tatsächlich die Stadt Megiddo gemeint, hätte den Seher Johannes nichts daran gehindert, die Formulierung εἰς τὴν πόλιν (wie etwa in Offb 22,14) zu wählen.

Weder als "Stadt" noch als "Berg" von Megiddo erhält Harmagedon im Textzusammenhang einen plausiblen Sinn. Wer sich von der isolierten Wahrnehmung des Verses 16,16 löst, stößt im engeren Kontext auf ein zweites Problem: In 16,12 bewirkt das Ausgießen der sechsten Schale, daß der Euphrat austrocknet [15] und der Weg frei wird für die "Könige des Ostens". Manche sehen darin einen Reflex der permanent drohenden Parthereinfälle [16]. Doch aus welchem Grund hätte sich ein christlicher Prophet vor Völkern fürchten sollen, die das verhaßte römische Reich attackierten?

(10) Vgl. dazu die entschiedene Stellungnahme der *Zürcher Bibel* (18 1982, Anhang 26), man müsse "eher aussprechen: Armagedon, d.h. Stadt Megiddo".

(11) A. HILGENFELD, *Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament* (Leipzig 1875) 440, Fußn. 1. Hilgenfeld bezieht sich auf Polybius 8,25 und Tacitus, *Ann.* 15,10 (*Arsamosata*).

(12) J. SICKENBERGER, *Erklärung der Johannesapokalypse* (Bonn 1940) 147.

(13) Ebd.

(14) Allerdings wäre es ebenso unsinnig, eine Schlacht auf einem Berge stattfinden zu lassen; vgl. U.B. MÜLLER, *Die Offenbarung des Johannes* (ÖTBK 19; Gütersloh – Würzburg 1984) 282.

(15) Mit Recht hebt SHEA, "The Location", 157 hervor, daß der Abschnitt Offb 16,12-16 im Gegensatz zu den vorangegangenen Plagen "contains specific references to geographical loci — the Euphrates and Armageddon".

(16) MÜLLER, *Offenbarung*, 281; J. ROLOFF, *Die Offenbarung des Johannes* (ZBK NT 18; Zürich 2 1987) 163; E. LOHSE, *Die Offenbarung des Johannes* (NTD 11; Göttingen – Zürich 15 1993) 93.

Bezeichnenderweise berichtet Flavius Josephus (*Bell. Jud.*, Prolog 2), die aufständischen Juden in Palästina seien überzeugt gewesen, ihre Glaubensgenossen "jenseits des Euphrat" würden zeitgleich mit ihnen zu den Waffen greifen. Diese Hoffnung wurde zwar durch den Pakt der Parther mit den Römern zunichte gemacht (*Bell. Jud.* 2,16,4), aber sie zeigt mit aller Deutlichkeit, daß man im Osten Feinde des Imperiums vermutete, die wohl kaum mit dem apokalyptischen Tier gemeinsame Sache machen würden. Daher ist Heinrich Kraft zuzustimmen, wenn er urteilt: "Die mythische Bedeutung der Könige von Osten ist so stark hervorgehoben, daß es kaum richtig wäre, hier nach einer politischen Beziehung zu suchen" ([17]).

Der vermutete mythische Hintergrund kann nur in der religiösen Überlieferung des Judentums wurzeln. Mit Bezug auf Offb 9,14 wird bisweilen unterstellt, der Euphrat repräsentiere die "symbolische Grenze" ([18]) zur Welt der Dämonen. Andererseits sind die erwähnten Könige erkennbar unterschieden von den "unreinen Geistern" (16,13f.). Zudem räumt Ernst Lohmeyer ein, daß die von ihm herangezogenen Zeugnisse (besonders 4 Esr 13,43) das Land jenseits des Euphrat als Zufluchtsort der Frommen betrachten ([19]). Die Gefahr, die von den "Königen des Ostens" ausgeht, ist so nicht zu begründen. Es verdient daher Beachtung, daß die Invasion, die mit dem Versiegen des Euphrat beginnt, an dem Orte Harmagedon ihr Ende findet. Vielleicht vermag die geheime Botschaft dieses Namens auch den dunklen Vers 16,12 zu erhellen.

Konsultiert man die einschlägigen Fachpublikationen, so wird man in der Auslegung von Offb 16,16 eine verbreitete resignative Stimmung antreffen. R.H. Charles bemerkt in seinem Offb-Kommentar zu Harmagedon: "No convincing interpretation has as yet been given of this phrase..." ([20]), und ein ähnliches Fazit zieht J. Jeremias: "Die Deutung des Namens ist noch nicht gelungen" ([21]). In den Jahrzehnten, die seither vergangen sind, hat sich unser Wis-

([17]) H. KRAFT, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16a; Tübingen 1974) 208.

([18]) BRÜTSCH, *Offenbarung*, II, 210; vgl. LOHMEYER, *Offenbarung*, 135.

([19]) LOHMEYER, ebd.

([20]) R.H. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* (Edinburgh 1920) II, 50.

([21]) J. JEREMIAS, "Ἂρ Μαγεδών", *TWNT* I, 467-468 (hier 468).

sensstand nicht merklich verändert. Angesichts solcher Stagnation wird man fragen dürfen, ob die bisher angewandten exegetischen Methoden überhaupt der Problemstellung angemessen waren. H. Gunkel, ein ausgewiesener Kenner der Materie, war der Meinung, "daß 'Armagedon' ein Stück apokalyptischer Geheimtradition" sei (22). Die Apokalyptik liebt aber prinzipiell die Verschlüsselung ihrer zentralen Aussagen, wobei diversen Techniken der Buchstaben- und Zahlenmanipulation herausragende Bedeutung zukommt. Daß dies speziell für Offb gilt, ergibt sich nicht nur aus der vieldiskutierten "Zahl des Tiers" (13,18), sondern auch aus der wiederholten Selbstbezeichnung Gottes als "Alpha und O" (1,8; 21,6; 22,13).

Im Falle des "Harmagedon" ist demnach zu erwägen, ob hier nicht ein bewußt gestaltetes Rätselwort vorliegt, dessen Klärung die Kenntnis der entsprechenden Chiffriermethoden voraussetzt. Für ein derartiges Vorgehen spricht nicht zuletzt die Tatsache, daß in Offb 9,11 ein weiterer "hebräischer" Name auftaucht (Ἀβαδδών), der aber sofort ins Griechische übertragen wird: Ἀπολλύων. Wenn demgegenüber "Harmagedon" ausschließlich Ἑβραϊστί erscheint, war dem Verfasser offenkundig eine adäquate Übersetzung nicht möglich (23). Darüber hinaus könnte es sich um einen Fingerzeig für Eingeweihte handeln, gleichsam um eine Aufforderung, den Namen vermittels des hebräischen Buchstabenbestandes zu enträtseln.

Daß unter den frühesten Lesern der Offb hebräische Sprachkenntnisse verbreitet waren, geht aus einer abweichenden Lesart zu Offb 13,18 hervor: Irenäus von Lyon empört sich über jene, die anstatt der apostolisch verbürgten Zahl 666 einen um fünfzig verminderten Wert für richtig hielten (24). Seit Wilhelm Bousset wird die Variante 616 als gematrisch errechnete Summe des Titels נרו קסר verstanden (25), obwohl es keinerlei Belege dafür gibt, daß der Name des Kaisers Nero (sonst stets נרון) (26) jemals auf solche Weise transkribiert wurde. In Wahrheit ist die Lösung des Problems wesentlich unkomplizierter: Schreibt man 616 in hebräischen Zif-

(22) GUNKEL, *Schöpfung*, 266.

(23) Ähnlich die Meinung von TORREY, "Armageddon", 237: "The fact of transliteration would seem to indicate that the Greek writer himself had his doubts, and wished to play safe".

(24) Irenaeus, *Haer.* 5,30,1.

(25) W. BOUSSET, *Die Offenbarung Johannis* (MeyerK 16; Göttingen [5]1896) 430.

(26) BRÜTSCH, II, *Offenbarung*, 144, Fußn. 15; vgl. auch ROLOFF, *Offenbarung*, 144.

fern, so ergibt sich die Buchstabenfolge תריו, die Umschrift des griechischen Genetivs θηρίου. Die Urheber der *lectio varia* haben also nichts anderes getan, als die Anweisung ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου wortgetreu umzusetzen([27]). Diese Beobachtung zeigt mit wünschenswerter Klarheit, daß die frühesten Rezipienten der Offb rätselhafte Textstellen wie selbstverständlich mit Hilfe des hebräischen Alphabets zu entschlüsseln versuchten. Die Frage, ob man in einer griechischen Schrift überhaupt hebräische Wort- und Zahlenspielereien erwarten dürfe, kann im vorliegenden Falle ohne weiteres bejaht werden. Gerade für "Harmagedon" bietet sich ein darauf basierendes Auslegungsverfahren an, zumal es durch das explizite Ἑβραϊστί förmlich nahegelegt wird.

II. Worträtsel und Rätselworte im religionsgeschichtlichen Umfeld des frühen Christentums

In Jos 24,30 heißt es, Josua sei in תמנת־סרח bestattet worden. Von demselben Ort ist in Ri 2,9 die Rede. Dort aber lautet der Name תמנת־חרס. Bei der Sorgfalt, mit welcher der hebräische Bibeltext tradiert wurde, ist ein simpler Schreibfehler mit Sicherheit auszuschließen. Vielmehr erweist sich סרח als "sekundäre Umkehrung" des Wortes חרס (Sonne), "das man ... vermeiden wollte, weil es durch heidnischen Sonnenkult vorbelastet war"([28]). Aus ähnlichen Gründen wurde beispielsweise in 2 Sam 2,8.10.15; 3,14.15([29]) der Name des Eschbaal ("Mann des Baal") in Isch-Boschet ("Mann der Schande") verändert.

Während man die Substitution des verhaßten Gottesnamens Baal durch ein Schimpfwort als etwas plumpen Eingriff empfindet, ist der gegenläufigen Schreibung von חרס ein gewisses Raffinement nicht abzusprechen. Bei voller Beibehaltung des Buchstabenbestandes gelingt es, die womöglich vorhandene Anspielung auf ein Sonnenheiligtum zu tilgen. Die unübersehbare Differenz zwischen Jos 24,30 und Ri 2,9 ist auch im Talmud erörtert worden([30]). Hier zeigt

([27]) M. Oberweis, "Die Bedeutung der neutestamentlichen 'Rätselzahlen' 666 (Apk 13,18) und 153 (Joh 21,11)", *ZNW* 77 (1986) 226-241, hier 236.

([28]) J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt* (Mt. 23,29; Lk. 11,47). Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu (Göttingen 1958) 40, Fußn. 2.

([29]) Vgl. dagegen 1 Chr 8,33 u. 9,39.

([30]) b. BB 122a/b.

sich, daß das Rückwärtslesen schwer verständlicher Wörter zum festen Repertoire rabbinischer Schriftauslegung gehört.

Ein noch phantasievolleres Beispiel derartiger Verschlüsselung bietet das Jeremiabuch. In der hebräischen Fassung (31) erscheint zweimal (Jer 25,26; 51,41) der sonst unbekannte Volksname "Scheschach". Es ist kaum zu bezweifeln, daß שֵׁשַׁךְ eine Chiffre für בבל ist, die durch das im Judentum gern geübte Verfahren des אתבש (Atbasch) gewonnen wurde (32): Der erste Buchstabe im Alphabet wird mit dem letzten vertauscht, der zweite mit dem zweitletzten usw. (33). Daneben ist offenkundig die Formulierung לב קמי (Jer 51,1) als Atbasch-Variante zu כשׂדים (Chaldäer) gedacht (34). Auch wenn diese Technik nicht einfach in der spiegelbildlichen Umkehr eines gegebenen Wortes besteht, liegt ihr letztlich ebenfalls eine gegenläufige Schreibweise, und zwar die des gesamten Alphabets, zugrunde. Das Rückwärtsschreiben und -lesen hat man im Frühjudentum nicht als müßige Spielerei erachtet, sondern als durchaus sinnvollen und angemessenen Interpretationsansatz. Besonders beachtenswert scheint die Tatsache, daß es in allen hier vorgestellten Beispielen um Eigennamen von Orten, Personen oder Völkern geht, die als Gegner Gottes bzw. Israels auftreten.

Es wäre vielleicht verfrüht, daraus Rückschlüsse auf "Harmagedon" zu ziehen, doch immerhin fällt auf, daß Offb 16,16 in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Fall Babylons (16,19) steht. Der Apokalyptiker Johannes hat von Jer 25 recht häufig Gebrauch gemacht (25,10 in Offb 18,23; 25,15 in Offb 14,10/15,7/16,19; 25,30 in Offb 10,11). Das Rätselwort Scheschach in Jer 25,26 dürfte ihm dabei ebensowenig entgangen sein wie die beabsichtigte kryptische Anspielung auf Babel.

Auch im Talmud wird das Rückwärtslesen gelegentlich praktiziert, nicht zuletzt im Hinblick auf schwierige Bibelverse. Den Wechsel von Timnat-Heres zu Timnat-Serach erklärt R. Eleazar folgen-

(31) Die LXX (Jer 28,41) lesen statt "Scheschach" noch Βαβυλών. Die variierende Lesart kann also erst zu einem späteren Zeitpunkt in den Text der Hebraica eingedrungen sein.

(32) W. RUDOLPH, *Jeremia* (HAT 12; Tübingen 1947) 138.

(33) Weil so Aleph zu Taw wird und Bet zu Schin, spricht man verkürzend vom "Atbasch". Näheres zu dieser Technik bei F. DORNSEIFF, *Das Alphabet in Mystik und Magie* (Leipzig – Berlin 1925) 125 u. 136-137; vgl. außerdem S. LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine* (TSJTSA; New York 1950) 73.

(34) Jer 28,1 LXX hat an dieser Stelle Χαλδαίους.

dermaßen: "Anfangs waren ihre Früchte wie eine Scherbe (חרס), später aber waren sie übelriechend (סרח)" ([35]). Bei anderer Gelegenheit streiten mehrere Gelehrte über den Sinn des *hapax legomenon* פחז in Gen 49,4. Eine der vorgetragenen Deutungen empfiehlt, die Buchstabenfolge umzukehren, und liest זחפ als Notarikon ([36]) dreier hebräischer Verbformen: "Du warst erschüttert, du hast gezittert, die Sünde ist von dir geflohen" ([37]). Dem R. Chisda wird die Äußerung zugeschrieben, die Schrift auf den Bundestafeln sei von der Vorderseite und von der Rückseite lesbar gewesen wie etwa נבוב (hohl) und בובן, בהר (auf dem Berge) und רהב, סרו (sie sind gewichen) und ורס ([38]). Im Dekalog sind die angeführten Beispiele nicht zu finden; sie dienen wohl nur zur Veranschaulichung des Gemeinten ([39]). Ob R. Chisda auch den entgegengesetzten Lesarten irgendeinen Sinn entnahm, ist nicht bekannt. Es könnte sich durchaus um bewußt gebildete Rätselworte handeln.

Daß derartige Buchstabenvertauschungen auch in der Magie ihren festen Platz haben, ist nicht weiter verwunderlich. Gegen Nasenbluten hilft es angeblich, wenn ein Mann priesterlicher Abkunft, der לוי heißt, seinen Namen rückwärts aufschreibt ([40]). Ludwig Blau hebt hervor, daß dieses Verfahren mit dem speziellen Terminus למפרע bedacht wird ([41]). Zu den Flüchen, die laut Num 5,23 schriftlich niederzulegen sind, bemerkt Raba, sie seien untauglich, wenn man sie rückwärts geschrieben habe ([42]).

Selbst in griechischen Texten wird dem rückläufigen Rezitieren hebräischer oder aramäischer Formeln eine besondere (Zauber-)

([35]) b. BB 122b.

([36]) "Notarikon" leitet sich ab von lat. *notarius* (Schnellschreiber): Ein gegebenes Wort wird in seine Buchstaben zerlegt, und diese wiederum werden als Abbreviatur für andere Worte gedeutet. DORNSEIFF, *Alphabet*, 137; LIEBERMAN, *Hellenism*, 69 u. 73.

([37]) b. Shab 55b.

([38]) b. Shab 104a.

([39]) Vgl. *The Babylonian Talmud.* Seder Mo'ed, vol. I: Shabbath, transl. under the editorship of I. EPSTEIN (London 1938) 499, n. (8): "These words do not actually occur in the Ten Commandments written on the Tables, but are given as examples of what words might be legible backwards".

([40]) b. Git 69a. Ebd. eine alternative Heilmethode, die gleichfalls auf dem Rückwärtsschreiben eines Namens beruht.

([41]) L. BLAU, *Das altjüdische Zauberwesen* (Budapest 1898) 85. Das Griechische kennt den analogen Ausdruck ἐπαρίστερα γράφειν; s. dazu A. DIETERICH, "ABC-Denkmäler", *RMP* NF 56 (1901) 77-105, hier 98.

([42]) b. Sot 17b.

Kraft nachgesagt. Epiphanius von Salamis (*Haer.* 19,4,3) tradiert eine Anweisung aus dem verlorenen "Buch des Elchasai": "Niemand suche nach der Erklärung, sondern man spreche nur im Gebet das Folgende...: Αβαρ Ανιδ Μωιβ Νωχιλε Δαασιμ Ανη Δαασιμ Νωχιλε Μωιβ Ανιδ Αβαρ. Σελαμ". Epiphanius glaubt darin hebräische Worte zu erkennen, aber sein unbeholfener Übersetzungsversuch (43) geht von falschen Voraussetzungen aus. Denn der zitierte Passus ist — bis auf den abschließenden Segenswunsch Σελαμ — keine schlichte Transkription. Mit Ανη in der Mitte beginnend, ist nach links wie nach rechts ein rückwärts (!) geschriebener Ausspruch ("Ich bin Zeuge über euch am Tage des großen Gerichts.") zu lesen (44): אנא מסהד עליכון ביום דינא רבא.

Jedes einzelne Wort ist also dergestalt transkribiert worden, daß die ursprüngliche Schreibrichtung des Aramäischen erhalten blieb. Der nach dieser Permutation nicht mehr verständliche Satz wurde dann nochmals umgekehrt, damit sich das Ganze zu einem Palindrom fügte.

Auffällig ist das Verbot, über den Sinn des Gebetes nachzudenken. Allem Anschein nach rechnete der Verfasser damit, daß zumindest einem Teil seiner Leser bei intensivem Bemühen die Entschlüsselung gelingen könnte. Das Buch des Elchasai ist zwar nur bruchstückhaft auf uns gekommen, aber die vereinzelten Überreste bezeugen den apokalyptischen Charakter der Schrift. Ihre Entstehung ist recht exakt auf das dritte Kaiserjahr Trajans (100/101) (45) zu datieren. Somit ergibt sich eine bemerkenswerte zeitliche und sachliche Nähe zur Johannesapokalypse.

Als Parallele zum Gebet des Elchasai ist nicht uninteressant, was Euseb (*Hist. eccl.* 5,11,5) über die Initiationsriten der Markosier berichtet: Weihekandidaten würden einem Taufakt unterzogen, und einige rezitierten dabei hebräische Worte in der Absicht, auf die Neulinge "um so tieferen Eindruck zu machen". Von derselben Sekte heißt es in der pseudo-tertullianischen Schrift *Adversus omnes*

(43) Zur mißglückten Deutung des Epiphanius vgl. den Kommentar in: *PG* 41, 265-266, Fußn. (21).

(44) M. A. Levy, "Bemerkung zu den arabischen Analekten des Herrn Prof. Hitzig", *ZDMG* 12 (1858) 712. Vgl. W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes (Tübingen 5 1989) 623.

(45) Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, 620.

haereses (46), sie gründe ihre Zahlenspekulationen auf das umgekehrte griechische Alphabet: *Percurrunt isti* Ω, Ψ, X, Φ, Υ, T, *totum usque ad* B, A *et computant ogdoadas et decadas ita ...*

Vielleicht lassen sich die bisher gewonnenen Erkenntnisse auf das Rätsel des "Harmagedon" übertragen. Doch zuvor soll noch ein Blick auf die spätantiken griechischen Zauberpapyri geworfen werden. Diese oft vernachlässigte Quellengattung spiegelt einen religiösen Synkretismus, der neben heidnischem Aberglauben auch gnostisch-jüdische Traditionen (47) integrierte. Wer sich ernsthaft mit Buchstaben- und Zahlenmystik auseinandersetzen will, darf an jenen Texten trotz ihrer Skurrilität nicht achtlos vorübergehen. Denn die vielen aufgezeichneten Beschwörungsformeln greifen mit Vorliebe die semitische Redeweise auf. Das meiste davon wird man als ungeschickte Imitation abtun müssen, aber auch authentische Transliterationen sind keine Seltenheit. Das betreffende Material beschränkt sich keineswegs auf gängige Gottesnamen wie Σαβαωθ oder Αδωναι. Immer wieder tauchen Wort- oder Satzfetzen auf, die sich mühelos ins Hebräische (oder Aramäische) rückübertragen lassen: βαρουχ basiert auf ברוך (gesegnet), μαραδθα auf מר אתה (du bist der Herr; vgl. 1 Kor 16,22), μαρι auf מרי (mein Herr) (48). Wenn verschiedentlich sogar ein explizites ἁβραϊστί begegnet (49), fühlt man sich nicht von ungefähr an Offb 16,16 erinnert (50).

Die Herausgeber der Papyri bekennen, daß sie die Fülle der Orientalismen nur zu einem geringen Teil erschließen konnten (51). Manches blieb unentdeckt, weil die mögliche Umkehr der Schreibrichtung nicht in Erwägung gezogen wurde: Von links nach rechts

(46) *Adv. omn. haer.* 5 (= Tertullian, *De praescr. haer.* 50). Hier zitiert nach der Edition Kroymanns; CSEL 47, 222.

(47) Zu den jüdisch-gnostischen Einflüssen s. A. DIETERICH, *Abraxas.* Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums (Leipzig 1891) 136-166.

(48) Alle Beispiele in: *Papyri Graecae magicae.* Die griechischen Zauberpapyri I (hrsg. u. übers. v. K. PREISENDANZ) (Stuttgart ²1973) 84-85 (mit Fußnoten).

(49) *Papyri Graecae magicae*, II (Stuttgart ²1974) 91, 94 u. 115.

(50) Grundsätzlich ist der Apokalyptik magisches Denken nicht fremd. Auf "magical elements" speziell in Offb 16 verweist J. M. FORD, "The Structure and Meaning of Revelation 16", *ExpTim* 98 (1986) 327-331, hier 330.

(51) In einer editorischen Vorbemerkung: *Papyri Graecae magicae*, II, xv.

gelesen, ist ρουρα [52] ein sinnloser Ausdruck. Die Umkehrung αρουρ ist wesentlich einleuchtender; ihr liegt fraglos ארור (verflucht) zugrunde. Entweder wurde das hebräische Partizip nach der Methode des Elchasai rechtsläufig transkribiert, oder die spiegelbildliche Niederschrift dient dazu, die Fluchwirkung des Wortes zu entkräften. Letztere Anschauung ist schon den Metamorphosen des Ovid vertraut: Die Gefährten des Odysseus werden in Menschen zurückverwandelt, nachdem Circe ihren Zauberspruch in entgegengesetzter Richtung aufgesagt hat: *verbaque dicuntur dictis contraria verbis* (*Metamorph.* 14,301).

Möglicherweise erklärt sich von daher das gehäufte Auftreten von Palindromen in den Zauberpapyri: Weil ein Palindrom vorwärts wie rückwärts gleichlautend ist, kann es *per definitionem* nicht "verkehrt" gelesen werden; die erhoffte oder gefürchtete magische Wirkung bleibt in jedem Falle gewahrt. Es erübrigt sich, hier ausführlicher auf diese Materie einzugehen [53]. Lediglich als Illustration sei auf typische Wortgebilde wie αβλαναθαναλβα [54], ζωθαξαθωζ [55] oder αραραχαραρα [56] verwiesen.

Immerhin birgt das nicht vollkommen symmetrische χωραχαραχωχ [57] eine kleine Überraschung, weil es ausschließlich aus den Konsonanten Chi und Rho, der gebräuchlichen Kürzung des Christusnamens, und den Vokalen Alpha und Omega besteht. Sofern man für die Zauberpapyri auch (gnostisch-)christliche Einflüsse erwägen will, könnte es sich um mehr als ein zufälliges Aufeinandertreffen jener ominösen Buchstaben handeln. Die berühmte Sator-Arepo-Formel, ein kunstvoll gestaltetes lateinisches Palindrom, ist ebenfalls um die Vokale A und O herum angeordnet [58].

(52) *Papyri Graecae magicae*, I, 84.

(53) Weitere Beispiele bei DORNSEIFF, *Alphabet*, 63; DIETERICH, "ABC-Denkmäler", 98-100. Grundsätzliches zur Bedeutung der Schreibrichtung bei M. MIESES, *Die Gesetze der Schriftgeschichte.* Konfession und Schrift im Leben der Völker (Wien – Leipzig 1919) 325-342.

(54) In den Zauberpapyri wohl das häufigste Palindrom überhaupt; z. B. *Papyri Graecae magicae*, I, 106; II, 124, 138, 143 u. 179.

(55) *Papyri Graecae magicae*, II, 96.

(56) *Papyri Graecae magicae*, II, 137.

(57) *Papyri Graecae magicae*, I, 78. — Es scheint ziemlich sicher, daß das Wort als Palindrom konstruiert war; vielleicht liegt eine geringfügige Textverderbnis vor.

(58) J. H. EMMINGHAUS, "Satorformel", *LTK* ²IX, 343-344.

Der fremdartige Wortschatz der Zauberpapyri ist inschriftlich auch auf Gemmen, Amuletten und ähnlichen Objekten bezeugt. Der Gelehrsamkeit von Moïse Schwab verdanken wir die kommentierte Zusammenstellung eines "Vocabulaire de l'angélologie". Ein beträchtlicher Teil des Bestandes basiert auf Transliterationen aus dem Hebräischen, und gelegentlich müssen die griechischen Buchstaben von rechts nach links gelesen werden: ονκλιαλιχ heißt soviel wie כי לאל קנא (59), υχλυμ bedeutet מלך (König/Moloch) (60), und ρωζομαληδυχη entspricht יחוד אל עם עזור (einziger Gott des geretteten Volkes) (61). Die von Schwab präsentierten Beispiele sind vor allem deshalb aufschlußreich, weil sie zeigen, daß die Vokalisierung der einzelnen Worte mit großer Willkür erfolgte, während die Konsonanten in aller Regel zuverlässig wiedergegeben sind. Diese Beobachtung gilt es zu berücksichtigen, wenn im folgenden die apokalyptische Ortsbezeichnung "Harmagedon" nach dem Prinzip des למפרע gedeutet werden soll.

III. Zur Transkription von "Harmagedon"

Bereits in vorchristlicher Zeit sind Rätselworte durch gegenläufige Schreibung erzeugt worden. Gerade bei fremdsprachigen Einsprengseln innerhalb griechischer Texte ist diese Chiffriertechnik häufig anzutreffen. Von ihr könnte auch Offb 16,16 Gebrauch gemacht haben, denn "Harmagedon" ist zwar als hebräisches Wort ausgewiesen, die eigentlich zu erwartende Übersetzung fehlt jedoch. Bei der Retranskription dürfte die Mehrzahl der Konsonanten unstrittig sein; nur das Gamma bereitet Probleme. Gewiß ist es möglich, "Harmagedon" als הר מגדון zu transliterieren. Andererseits kann γ in bestimmten Fällen auch auf hebr. ע zurückgehen. Die LXX lassen den Laut entweder unberücksichtigt oder transkribieren ihn — als altsemitisches Gajin (62) — mit einem Gamma. So wird

(59) M. Schwab, "Vocabulaire de l'angélologie", MAIBL.E 10, 113-430, hier 415. — Schwab übersetzt etwas ungenau: "car il est un dieu jaloux". Wegen des vorangestellten Lamed ist wohl eher gemeint: "Denn es ist (gehört) einem eifersüchtigen Gott".

(60) Schwab, "Vocabulaire", 423.

(61) Schwab, "Vocabulaire", 418.

(62) Vgl. G. Bergsträsser, *Hebräische Grammatik*. I. Teil: Einleitung, Schrift- und Lautlehre (Leipzig 1918) 87.

עיבל zu Γαιβηλ (Gen 36,23; 1 Chr 1,40), יעלם zu Ιεγλομ (Gen 36,5.14; 1 Chr 1,35) und פעור zu Φογωρ (Num 23,28). Die Schreibweise הר מעדון muß daher gleichrangig in Betracht gezogen werden.

Schon J. Jeremias setzte sich mit dieser Frage auseinander, als er dafür plädierte, "Harmagedon" als הר מועד zu deuten (63). Allerdings ist das ע in מועד eben nicht als Gajin aufzufassen. Zwar räumte Bruno Violet mit einigem Zögern die Möglichkeit einer solchen Umschrift ein (64), doch O. Eißfeldt äußerte grundsätzliche Bedenken (65). Es ist hervorzuheben, daß sich die genannten Einwände ausschließlich gegen die Lesart מועד richten. Sofern sich in "Harmagedon" ein hebräisches Wort mit echtem Gajin versteckt, spricht nichts dagegen, das Gamma von einem ursprünglichen ע abzuleiten.

Wenn man zunächst הר מגדון in umgekehrter Richtung liest, ergeben sich zwei durchaus sinnvolle Worte:

הר מגדון

נוד גמרה

Vorläufig mag unerörtert bleiben, warum hier mit נוד auf Nod, den Verbannungsort des Brudermörders Kain, angespielt wird. Die feminine Verbform גמרה könnte durch den Ausdruck ארץ נוד in Gen 4,16 bedingt sein. Jedenfalls paßt גמר mit der Bedeutung "zu Ende sein, vollenden" erstaunlich gut in den Kontext von Offb 16,16, auch wenn für die wenigen biblischen Belegstellen (66) kein eschatologischer Bezug auszumachen ist. Allenfalls Ps 7,10 ("Die Bosheit der Frevler nehme ein Ende".) ließe sich einigermaßen mit dem Strafgericht in Offb 16 verbinden. Eine deutlichere apokalyptische Prägung hat das Verbum in den Qumran-Schriften, was die Wendung גמר הקץ ("Ende der Zeit") (67) eindrucksvoll bestätigt.

(63) Jeremias, "Har Magedon", 77.

(64) B. Violet, "Har Magedon", *ZNW* 31 (1932) 205-206. Zustimmend Rissi, *Was ist*, 88, Fußn. 329.

(65) Eissfeldt, *Baal Zaphon*, 33, Fußn. 1.

(66) Ps 7,10; 12,2; 57,3; 77,9 u. 138,8.

(67) 1QpHab VII, 2.

Entsprechend könnte man נוד גמרה als "das zu Ende gehende Nod" oder gar als "das endzeitliche Nod" übersetzen. Zugleich wäre damit zufriedenstellend geklärt, weshalb der Apokalyptiker "Harmagedon" als einen τόπος bezeichnet hat.

Dennoch erscheint es angebracht, auch die alternative Transliteration mit Ajin zu prüfen. Tatsächlich ergibt sich auf diese Weise ein Wortpaar, das sich noch überzeugender in den Zusammenhang apokalyptischen Denkens einfügt:

הר מעדון

נוד עמרה

Die Ortsbezeichnung Harmagedon ist demnach nichts anderes als die rückwärts zu entziffernde Kombination der Namen Nod (נוד) und Gomorra (עמרה). Es handelt sich um eine perfekte Analogie zu Offb 11,8, wo Jerusalem πνευματικῶς als "Sodom und Ägypten" gebrandmarkt wird. In beiden Fällen werden eine Stadt und ein Land miteinander verknüpft, die jeweils im AT durch besonders negative Konnotationen belastet sind. In Offb 11,8 hat Johannes durch das Adverb πνευματικῶς kenntlich gemacht, daß nicht das "historische" Sodom bzw. Ägypten gemeint ist, sondern ein symbolhaftes Verständnis der Namen angestrebt wird. Eine ähnliche Funktion könnte die rückläufige Schreibweise von "Nod (und) Gomorra" haben. Daß derselbe Ausdruck — von vorne gelesen — "Berg von Megiddo" lautet, ist kein Argument gegen die obige Deutung: Immerhin wird in Jer 51,1 aus dem Volksnamen כשׂדים mittels Atbasch die durchaus plausible(68) Formulierung "Herz meiner Widersacher" entwickelt.

IV. Nod und Gomorra

Nach dem Mord an seinem Bruder Abel "ging Kain hinweg vom Angesicht des Herrn und wohnte im Lande Nod, östlich von

(68) Vgl dazu auch die treffende Bemerkung von RUDOLPH, *Jeremia*, 265: "Der Jude, der erstmals zu *kaśdīm* den Atbasch *lēb qāmaj* bildete, war wohl selbst überrascht, wie gut er auf Babel paßte ...".

Eden". Die lapidare Notiz in Gen 4,14 erklärt nicht, warum das Rätselwort "Harmagedon" auf jenen urzeitlichen Zufluchtsort Bezug nimmt. Und doch ist die Verbindung, die zwischen Kains Schicksal und dem Untergang Gomorras hergestellt wird, nicht ohne neutestamentliche Parallele. Der Judasbrief, der ein starkes Interesse an apokalyptischen Weissagungen bekundet (69), verurteilt jene, die "den Weg des Kain" gehen (V. 11) und ebenso umkommen werden wie "Sodom und Gomorra und die umliegenden Städte" (V. 7).

Übrigens kann die Tatsache, daß "Harmagedon" ein buchstäbliches Gegen-Stück zu Gomorra ist, zur Lösung eines weiteren exegetischen Problems beitragen: Viele Ausleger vermissen nach dem Aufmarsch der feindlichen Mächte in Offb 16,16 die Schilderung einer spektakulären Schlacht (70). Möglicherweise glaubte Johannes, mit dem indirekten Hinweis auf Gomorra hinreichend klargestellt zu haben, daß "Harmagedon" ein Ort göttlicher Vergeltung sei. Den Vollzug des Strafgerichtes im einzelnen wiederzugeben, war nicht erforderlich, weil das alttestamentliche Vorbild den Lesern der Offb ohnehin vor Augen stand.

Von den beiden Komponenten, aus denen sich "Harmagedon" zusammensetzt, ist der Name der Stadt Gomorra die auf Anhieb leichter zu deutende. Die Erwähnung des Landes Nod scheint vordergründig weniger angemessen, zumal Kain in der gesamten Offb nirgends ausdrücklich genannt wird. Bei näherem Hinsehen erweist sich jedoch, daß dem Seher Johannes entsprechende Reminiszenzen stets gegenwärtig waren. In Vers 18,22 heißt es, im zerstörten Babylon seien "die Zitherspieler und Sänger, die Flötisten und Posaunenbläser" verstummt. In Gen 4,21 werden all jene, "die Zither und Flöte spielen", pauschal der Nachkommenschaft Kains zugeordnet (71).

(69) In Jud 14.15 wird äthHen 1,9 paraphrasiert und ausdrücklich als Prophezeiung Henochs nachgewiesen. Clemens von Alexandrien (*Adumbr. in Epist. Judae*) und Origenes (*De Princip.* 3,2,1) vermerken, daß Jud 9 aus einer "Himmelfahrt des Mose" entnommen ist; vgl. W. GRUNDMANN, *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus* (THKNT 15; Berlin [3]1986) 36-37.

(70) Vgl. auch J.H. MICHAEL, "Har-Magedon", *JTS 38* (1937) 168-172, hier 169: "... the phrase 'the great day of God Almighty' would seem to connote some more overwhelming, more final, display of God's punitive power than is contemplated in the Bowls".

(71) Die Signifikanz dieser Übereinstimmung wird dadurch unterstrichen, daß Zither und Flöte im AT sehr selten paarweise auftreten (sonst nur

Laut Gen 4,10 schrie das Blut (αἷμα) des getöteten Abel von der Erde (ἐκ τῆς γῆς) zum Himmel. Das eindrucksvolle Bild hat bis ins sprachliche Detail den Apokalyptiker beeinflußt: Nach der Öffnung des fünften Siegels schaut er "die Seelen derer, die ermordet wurden um des Wortes Gottes und ihrer Zeugenschaft willen" (6,9). Sie schreien "mit lauter Stimme", der Herr möge ihr Blut (τὸ αἷμα) an denen rächen, die auf der Erde (ἐπὶ τῆς γῆς) wohnen (6,10). Es ist sicher kein Zufall, wenn dieses wichtige Motiv in der Vision der sieben Zornesschalen (16,6.7) ein weiteres Mal begegnet.

Ein ähnlicher Rückgriff auf zuvor Gesagtes findet sich in Offb 16,2: Die Träger des χάραγμα τοῦ θηρίου (vgl. 13,16) werden von bösen Geschwüren befallen. In seiner aussondernden Funktion erinnert das Zeichen, das die Anhänger des Tieres auf der Stirn und der rechten Hand tragen, an das Kainsmal. Zwar bietet der Wortlaut von Gen 4,15 keine Anhaltspunkte für eine literarische Abhängigkeit, denn hier bringt Gott selbst jenes Zeichen an, um darzutun, daß niemand Kain erschlagen dürfe. Allerdings ist in außerbiblischen Schriften des Judentums viel darüber spekuliert worden, warum das Leben des Mörders mit der Androhung siebenfacher Strafe (Gen 4,15.24) geschützt wurde (72).

In einem Brief an Papst Damasus betrachtet Hieronymus Gen 4,15 im Lichte der griechischen AT-Übersetzungen. Die LXX und Theodotion gäben die betreffende Stelle folgendermaßen wieder: *Et dixit ei Dominus: Non sic, sed omnis, qui occiderit Cain, septem vindictas exsolvet*. Dagegen Aquila: *...propterea omnis, qui occiderit Cain, septempliciter ulciscetur*. Eine dritte Variante bei Symmachus: *Non sic, sed omnis, qui occiderit Cain, ebdomatos sive septimus vindicabitur* (73). Die augenfällige Divergenz ist nicht nur ein philologisches Problem. Im Frühjudentum wurde ausgiebig darüber

---

Ijob 21,12; 30,31). Vgl. C. Westermann, *Genesis* (BKAT I/1; Neukirchen-Vluyn ³1983) I, 450.

(72) Grundlegend für das Folgende ist die Arbeit von V. Aptowitzer, *Kain und Abel in der Agada, den Apokryphen, der hellenistischen, christlichen und muhammedanischen Literatur* (Veröffentlichungen der Alexander Kohut Memorial Foundation 1; Wien – Leipzig 1922).

(73) Alle Zitate Hieronymus, *Epist*. 36,2. Mit den Unterschieden der griechischen Übersetzungen befaßt sich auch Prokop von Gaza in seinem Genesiskommentar (PG 87, 256/257). Vgl. H.G. von Mutius, *Der Kainiterstammbaum Genesis 4/17-24 in der jüdischen und christlichen Exegese* (JTSt 7; Hildesheim – New York 1978) 96-97.

spekuliert, was es mit der "siebenfachen Rache" auf sich habe. Manchen scheint es irritiert zu haben, daß die Strafandrohung nicht Kain selbst, sondern seinem potentiellen Mörder galt. In den Targumen (Onqelos, Jonatan) heißt es paraphrasierend zu Gen 4,15, nach sieben Generationen werde von Kain die Strafe eingefordert werden (74). Eine ähnliche Ansicht vertritt der Midrasch Bereschit Rabba: "Kain brachte um und mußte es bis ins siebente Geschlecht büßen" (75). Flavius Josephus kennt eine abweichende Überlieferung: Nicht Kain persönlich, sondern "sein Geschlecht bis ins siebte Glied" (*Ant. Jud.* 1,2,1) müsse die Bluttat sühnen.

Wegen des *ebdomatos sive septimus* bei Symmachus bezieht sich Hieronymus auf eine *sententia maiorum*, derzufolge Lamech seinen Vorfahren Kain getötet habe (76). Von Adam an gerechnet, gehört Lamech in der Tat der siebten Generation an, und damit fände auch der schwierige Vers Gen 4,23 eine befriedigende Erklärung. Hieronymus selbst favorisiert eine andere Deutung: Wer Kains Leben verkürze, befreie ihn von siebenfacher Qual; *non quod ipse, qui percusserit Cain, septem ultionibus subiciendus sit, sed quod septem vindictas, quae in Cain tanto tempore cucurrerunt, solvat interfector occidens eum, qui vitae fuerat derelictus ad poenam* (77).

Auch die Apokalyptik hat sich verschiedentlich mit diesem Thema befaßt. Das Testament Benjamins (Kap. 7) formuliert: "Deshalb ist Kain sieben Strafen von Gott übergeben; alle 100 Jahre brachte der Herr eine Strafe über Kain". Im äthiopischen Henochbuch (22,5-7) wird die Vergeltung für den Brudermord sogar in eine endzeitliche Perspektive gerückt. Der Seher vernimmt die Klage eines "verstorbenen Menschenkindes", dessen Stimme bis zum Himmel dringt. Von Henoch befragt, erklärt der Engel Raphael: "Dieser Geist ist der, der von Abel ausging, den sein Bruder Kain erschlug, und er [Abel] klagt über ihn, bis seine Nachkommenschaft von der Oberfläche der Erde hinweggetilgt ist, und seine Nachkommen unter den Nachkommen der Menschen verschwunden sind" (78).

(74) APTOWITZER, *Kain und Abel*, 69.

(75) BerR 23 (zu Gen 4,23). Übersetzung nach A. WÜNSCHE, *Bibliotheca Rabbinica.* Der Midrasch Bereschit Rabba (Leipzig 1881) 107.

(76) Hieronymus, *Epist.* 36,4.

(77) Hieronymus, *Epist.* 36,2.

(78) Übersetzung nach E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* (Tübingen 1900) II, 252.

Noch eigenartiger muten die Ausführungen Philos von Alexandrien an. Der Meister der allegorischen Schriftauslegung folgert aus Gen 4,15, daß Kain überhaupt nicht sterben konnte; diese beispiellose Strafe sei wegen der Beispiellosigkeit seines Verbrechens über ihn verhängt worden. Da ihm der Tod versagt blieb, war sein Leben gleichsam ein ewiges Sterben: Das sei der eigentliche Sinn des Kainsmals (79).

Sowohl bei Philo wie im äthHen ist der gewaltsame Tod Abels noch nicht abgegolten. Die Folgen der Tat reichen in die Zukunft und lasten wie ein Fluch auf Kain bzw. seiner Nachkommenschaft. Diese offenbar verbreitete Anschauung ist für die Deutung des Namens "Harmagedon" von kaum zu überschätzendem Wert. Allein der Gedanke der "siebenfachen Strafe" wirft neues Licht auf die Komposition von Offb 16. Bezeichnenderweise findet die Zusammenkunft am Ort "Harmagedon" unmittelbar vor der Ausgießung der siebten — und letzten — Zornesschale (Offb 16,17) statt. Es stellt sich die Frage, ob die "Könige des Ostens" womöglich identisch sind mit der Nachkommenschaft Kains, die laut äthHen 22,7 vom Antlitz der Erde getilgt werden soll.

Gen 4,16 lokalisiert das Land Nod "östlich von Eden". Die geographische Lage des Paradiesgartens ist in Gen 2,10-14 durch vier Flußnamen angedeutet (80). Zu drei Flüssen (Pischon, Gihon, Tigris) werden jeweils nähere Informationen mitgeteilt; nur der Euphrat bleibt ohne nähere Kennzeichnung, ist also den Adressaten des Textes bestens vertraut (81). In rabbinischen Traditionen wird sogar der Hauptstrom, der sich in die vier genannten Flüsse teilt, mit dem Euphrat gleichgesetzt (82). Insofern spricht nichts dagegen, den Ausdruck "östlich von Eden" auf die Könige zu beziehen, die sich in Offb 16,12 von Osten her in Bewegung setzen. Das Wort "Nod" als Bestandteil des rückwärts gelesenen Rätselnamens "Harmagedon" findet eine Erklärung, die auch im Kontext von Offb 16,16 einleuchtet: Die Nachfahren Kains verlassen ihr angestammtes Land jenseits des Euphrat und ziehen an den Ort, an dem sie das seit Urzeiten vorherbestimmte Strafgericht erleiden.

(79) Philo, *De fuga* 11; *De praem.* 12. Weitere Belege bei APTOWITZER, *Kain und Abel*, 170-171.

(80) Vgl. H. GRESSMANN, "Der Eingang ins Paradies", *AfO* 3 (1926) 12.

(81) In Num 22,5 wird der Euphrat sogar als "der Fluß" schlechthin bezeichnet. Vgl. W.H. GISPEN, "Genesis 2:10-14", *Studia biblica et semitica Th. C. Vriezen dedicata* (Wageningen 1966) 115-124, hier 123.

(82) H.L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* 4/2 (München [8]1986) 1128 (mit Fußn. 1).

Auch wenn mit der vorgetragenen Deutung das Rätsel des "Harmagedon" gelöst scheint, könnte der Apokalyptiker das Kainsmotiv noch aus einem anderen Grunde aufgegriffen haben. Denn ein zentrales Anliegen der Johannesapokalypse ist die Auseinandersetzung mit dem heidnischen Rom. Zwar kommt die Stadt ausschließlich unter dem Decknamen "Babylon" vor, doch ihre wahre Identität tritt unverhüllt in Offb 17,9 entgegen: Die sieben Berge, auf denen die babylonische Hure sitzt, sind die sieben Hügel, auf denen Rom erbaut ist (83).

In Gen 4,17 gründet der Brudermörder Kain die erste Stadt, die er nach seinem Sohn "Henoch" nennt. Romulus, der Gründer und Namengeber Roms, soll ebenfalls seinen Bruder erschlagen haben (84). Die moderne Forschung führt die auffallende Übereinstimmung auf einen in vielen Kulturen anzutreffenden Mythos zurück (85). Im apokalyptischen Denken mochte Romulus geradezu als ein "zweiter Kain" erscheinen. Eine solche Gleichsetzung ist zwar nicht explizit belegt, aber die römische Herrschaft wird im Judentum gern als "feindlicher Bruder" versinnbildlicht: In der rabbinischen Literatur ist "Esau" eine beliebte Umschreibung für Rom, und diese Chiffre begegnet bereits in 4 Esr 6,9: "Das Ende dieser Welt ist Esau, der Anfang der kommenden Jakob" (86). Auch Romulus wird in der haggadischen Überlieferung des öfteren erwähnt. Der Jerusalemer Talmud blickt auf die Gründung Roms zurück und spricht bei dieser Gelegenheit von Romulus und Remus (87). An einer korrespondierenden Stelle des babylonischen Talmuds (88) fehlen dagegen die beiden Namen; möglicherweise hat man sie absichtsvoll unterdrückt (89). In mittelalterlichen Schriften tritt ein König Armi-

(83) So die fast einhellige Überzeugung der Kommentatoren, auch wenn LOHMEYER, *Offenbarung*, 143 gewisse Vorbehalte äußert.

(84) Schon Augustinus (*De civ. Dei* 15,5) fand diese Parallele bemerkenswert; vgl. N. STROSETZKI, "Kain und Romulus als Stadtgründer", *FuF* 29 (1955) 184-188.

(85) WESTERMANN, *Genesis*, I, 429.

(86) G. STEMBERGER, *Die römische Herrschaft im Urteil der Juden* (EdF 195; Darmstadt 1983) 27.

(87) "Am Tage, da Jerobeam die zwei goldenen Kälber aufstellte, kamen Remus und Romulus und bauten zwei Hütten in Rom" (y. AZ 1,2); zitiert nach A. SULZBACH, "Die Romulussage in Talmud und Midrasch", *JJGL* 2 (1899) 75-82, hier 76.

(88) "Als Jerobeam zwei goldene Kälber aufstellte, das eine in Bethel, das andere in Dan, wurde eine Hütte erbaut, und dies ist das jonische Italien" (b. Shab 56b); zitiert nach SULZBACH, "Romulussage", 77.

(89) SULZBACH, "Romulussage", 77 sieht den Grund darin, "daß in

los als endzeitlicher Widersacher des Messias auf(90). "Armilos" ist nichts anderes als eine Verfremdung des Namens Romulus.

Es ist methodisch unzulässig, derart späte Quellenbefunde zur Interpretation der Johannesapokalypse heranzuziehen. Dennoch wird man mit aller Vorsicht feststellen dürfen, daß sich die jüdische Gelehrtenwelt über Jahrhunderte hinweg mit der Gestalt des Romulus beschäftigt hat. In seiner Doppelfunktion als Brudermörder und Stadtgründer ist Kain vielleicht schon in neutestamentlicher Zeit als biblisches Pendant wahrgenommen worden.

Ob dem Apokalyptiker tatsächlich die Parallele Kain-Romulus vorschwebte, wird sich nicht mit Sicherheit sagen lassen. Immerhin konnte gezeigt werden, daß "Harmagedon" aus der gegenläufigen Transliteration der Namen Nod und Gomorra entstanden ist. Da Johannes selbst die Verbindung zu den "Königen des Ostens" hergestellt hat, liegt der Gedanke recht nahe, daß Offb 16,16 den in äthHen 22,7 prophezeiten Untergang der Kainiter meint.

Kelterdell 32 Michael OBERWEIS
D-54668 Echternacherbrück

SOMMAIRE

Jusqu'à présent, le nom hébreu «Harmagedon» (Ap 16,16) n'a pas encore reçu d'interprétation convaincante. La traduction «montagne de Mégiddo» est problématique, parce que l'AT ne connaît qu'une «plaine» de Mégiddo. En outre, il faut encore expliquer pourquoi les «rois de l'Orient» choisissent ce lieu après l'assèchement de l'Euphrate (Ap 16,12). On a de bonnes raisons de croire que «Harmagedon» est un «chiffre» établi selon certaines règles. Pour les noms d'origine sémitique, il existe plusieurs exemples de mots qu'il faut lire à l'envers (de droite à gauche) pour pouvoir les déchiffrer. Ainsi, après avoir transcrit «Harmagedon» en hébreu et rendu le *gamma* par un *ʿain*, on obtient, en lisant le mot à l'envers (de droite à gauche), les noms «Nod» et «Gomorrhe». Le pays de Nod, lieu où fut banni Caïn après le meurtre de son frère, se trouvait d'après Gn 4,16 «à l'est d'Éden» et donc aussi à l'est de l'Euphrate, le fleuve du Paradis. Les «rois de l'Orient» seraient donc les descendants de Caïn. Leur châtiment final est aussi annoncé par l'Hénoch éthiopien 22,7.

Palästina, der Heimath des jerusalemischen Talmud, das in näherer Beziehung zu Rom stand, die Sage besser bekannt war als im entfernteren Babylon".

(90) Erstmals belegt im Sefer Serubbabel (verfaßt zwischen 629 u. 636); STEMBERGER, *Römische Herrschaft*, 138-140. Vgl. auch L. ZUNZ, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt*. Ein Beitrag zur Altertumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte (Frankfurt am Main 1892) 295 (mit Fußn. a); E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* II (Leipzig 1907) 621-622 (mit Fußn. 33).

The Enigma of Job 1,21a

The first line of Job 1,21 contains an enigma (1).

> Naked I came forth from my mother's womb,
> and naked I shall return thither.

The adverbial pro-form שָׁמָּה ("thither") would seem to have as its antecedent "my mother's womb", but everyone since Nicodemus has agreed that it is impossible to return to the womb of one's mother. Despite much discussion among commentators, no consensus has been reached on the solution to this enigma. This article will summarize and criticize the twentieth-century debate over Job 1,21a (parts I and II), propose a solution which is in part a development of previous interpretations (parts III and IV), and demonstrate how later texts dependent on Job 1,21a attempted to resolve its enigma (parts V and VI).

I. The Debate over Mother Earth

Twentieth-century commentators on Job 1,21a generally belong to one of two camps: those who find the notion of "Mother Earth" implicit in Job's words, and those who do not. The favorite strategy in the Mother Earth camp has been to marshal comparative evidence from biblical and extra-biblical sources. If it can be demonstrated that the notion of Mother Earth is present elsewhere, we shall be less surprised to find it in the Book of Job (2).

(1) This article is revised and condensed from G. VALL, *From Womb to Tomb: Poetic Imagery and the Book of Job* (Ph. D. diss., Catholic University of America; Ann Arbor 1993) 9-70.

(2) Cf. E. DHORME, *A Commentary on the Book of Job* (London 1967) 13; N. J. TROMP, *Primitive Conceptions of Death and the Netherworld in the Old Testament* (BibOr 21; Rome 1969) 122-124; M. H. POPE, *Job* (AB 15; Garden City, NY [3]1973) 16; F. HORST, *Hiob* (BKAT 16/1; Neukirchen-Vluyn [2]1968) 19; J. LÉVÊQUE *Job et son Dieu: Essai d'exégèse et de théologie biblique* (Paris 1970) 199-210; F. STIER, *Das Buch Ijjob* (München 1954) 266-267; S. TERRIEN, *Job* (CAT 13; Paris 1963) 57.

The text most often cited in comparison with Job 1,21a is Sir 40,1, where the sage writes that the human being is burdened with toil "from the day of his going forth from the womb of his mother, until the day of his return to the mother of all the living". Yet at least one exegete in the anti-Mother Earth camp cites the same text in support of his position. G. B. Gray asserts that "had the writer [of Job 1,21a] intended his mother's womb in the first line [i.e. colon], and the womb of mother earth in the second, he would doubtless have expressed the idea as clearly as Ben Sirach" (3). Further on, we shall challenge Gray's assertion. Is it in fact "doubtless" that the poet responsible for Job 1,21a, writing approximately three centuries before Ben Sira, would have expressed himself "as clearly"? Is it not possible that the notion of Mother Earth in the thought and literary expression of biblical authors could have changed over time?

Another strategy found in both camps is to identify שמה ("thither") as a euphemism for the netherworld. The adverb שם ("there") refers to the netherworld elsewhere (Job 3,17.19; 34,22; Ezek 32,22.24.26.29.30), and similar expressions are found in Greek and Egyptian sources. In the Mother Earth camp, M. H. Pope and W. L. Michel, both followers of M. Dahood, use the euphemism argument to support an equation between Mother Earth and the netherworld (4). Although neither of these authors spells it out, this interpretation requires that שמה have a dual function. On the one hand, it must be a pro-form, having "my mother's womb" as its antecedent; on the other hand, it must refer directly to the netherworld by way of euphemism. For this very reason, exegetes in the anti-Mother Earth camp find an ally in the euphemism argument. If שמה refers to the netherworld, they imply, it need not also refer back to "my mother's womb", and thus "my mother's womb" can retain its plain sense (5).

(3) S. R. DRIVER – G. B. GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job* (New York 1921) I, 19-20.

(4) POPE, *Job*, 16; W. L. MICHEL, *Job in the Light of Northwest Semitic, Volume I* (BibOr 42; Rome 1987) 23.

(5) Cf. M. BUTTENWIESER, *The Book of Job* (New York 1922) 21; G. FOHRER, *Das Buch Hiob* (KAT 16; Gütersloh 1963) 93; F. I. ANDERSEN, *Job: An Introduction and Commentary* (London 1976) 68; R. GORDIS, *The Book of Job: Commentary, New Translation, and Special Studies* (New York 1978) 70.

These same commentators, however, seem uncomfortable with the fact that the verb שׁוב ("return") — in correlation with the verb יצא ("go forth") — and the directional ה on שׁמה strongly suggest that "thither" does in fact refer back to "my mother's womb". Thus they bolster their position with the argument that the B-colon ought not to be taken too literally. G. Fohrer suggests that שׁמה was required "aus metrischen Gründen" and therefore "darf nicht in einem zu strengen Sinn verstanden werden" (6). Similarly, F.I. Andersen writes: "The literal meaning of 'I shall return there' need not be pressed" (7).

While commentators in the Mother Earth camp find biblical precedent and justification for Mother Earth imagery in the "dust to dust" formulation of Gen 3,19 (8), those in the anti-Mother Earth camp find this supposition problematic. G. Ricciotti asserts that any interpretation which holds that "my mother's womb" refers to the earth or soil renders the A-colon unintelligible, since: "Ces paroles ne font nullement allusion à Adam, formé avec la poussière du sol, mais à la gestation normale et à la naissance des descendents d'Adam" (9).

The argument has thus come full circle. The A-colon plainly refers to birth from a human mother's womb, while the B-colon plainly refers to death as a return to the same place, which seems impossible.

II. The Tropological Character of Job 1,21a

Several commentators seek a way beyond this impasse by appealing to the tropological character of Job 1,21a. According to

(6) FOHRER, *Das Buch Hiob*, 93.

(7) ANDERSEN, *Job*, 88. Similar remarks are found in GORDIS, *Book of Job*, 18; DRIVER – GRAY, *Book of Job*, I, 19; and H.H. ROWLEY, *Job* (London 1970) 35.

(8) E.g. DHORME, *Book of Job*, 13.

(9) G. RICCIOTTI, "'Et nu j'y retournerai' (Job 1,21)", *ZAW* 67 (1955) 250. Similarly, T. NÖLDEKE, "Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten", *ARW* 8 (1905) 163. G.R. DRIVER, "Ancient Lore and Modern Knowledge", *Hommages à André Dupont-Sommer* (Paris 1971) 285-286, attemps to eliminate natural human birth from the A-colon, but his argument is based on spurious philological grounds and suffers from a confusion between sense and reference (cf. VALL, *Womb to Tomb*, 23-24).

N.H. Tur-Sinai, Job 1,21a "condense[s] into a single sentence" two "different ideas": (1) that of coming forth from the womb naked and *going* (not "returning") naked to the grave, and (2) that of coming from dust and returning "thither", i.e. to dust. This explains why the formulation is "illogical": it is "an abbreviated expression, fusing two elements into one, in a mixed metaphor" (10). Tur-Sinai implies that an author who wishes to combine more than one "idea" or "metaphor" in a "single sentence" may simply forego the laws of grammar which normally govern verbal communication. "Return thither" is to be taken to mean *return to dust*, even though dust is nowhere mentioned in the text. And the notion of returning to the womb is merely an unintended byproduct of the "mixed metaphor".

A more satisfying description of the trope operative in Job 1,21a is found in the long-neglected commentary of R. Augé: "El pensament fa un petit salt, del sentit propi al sentit figurat: la terra mare és assimilada al ventre maternal" (11). Similarly, L. Alonso Schökel and J.L. Sicre Diaz suggest that Job 1,21a involves "un paso poético del vientre materno al vientre de la madre tierra" (12). What the former commentary calls "a little jump" and the latter "a poetic move" may be described in more precise terms as a shift in the referent of the A-colon. In the act of reading the text, the words "naked I came from my mother's womb" seem plain enough — until one encounters the words "and naked I shall return thither". The B-colon prompts a rereading of the A-colon. The words "my mother's womb" refer first to the womb of Job's human mother and then to the womb of Mother Earth. Thus it is not necessary for the exegete to assign a single definitive referent to the words "my mother's womb". The phrase has two referents, but they emerge at two different points in the act of reading (13). This is

(10) N.H. Tur-Sinai, *The Book of Job: A New Commentary* (Jerusalem ²1967) 20.

(11) R. Augé, *Job* (La Bíblia 9; Monestir de Montserrat 1959) 50.

(12) L. Alonso Schökel – J.L. Sicre Diaz, *Job: Commentario Teológico y Literario* (Madrid 1983) 97.

(13) Several commentators make a sharp distinction between the referent of the A-colon (Job's human mother) and that of the B-colon (Mother Earth), not noting that שמה is dependent on the A-colon for its antecedent and that as a result the A-colon itself takes on a second referent. Cf. S.B. Freehof, *The Book of Job: A Commentary* (New York 1958)

essentially how the passage is interpreted by N.C. Habel, who speaks of a "double entendre" ([14]).

III. The Coalescence of Earth and Womb

Surveying the controversy over the interpretation of Job 1,21a, one cannot help but get the impression that the positions taken by most commentators and translators have been largely determined by their relative (un)willingness to find Mother Earth in the Bible. Thus the Dahoodian school finds her eagerly, by a simplistic appeal to the euphemism argument, while the conservative translators of the *New International Version* purge the text of any trace of her by leaving שמה untranslated and rendering the verb שוב "depart" ([15]). In what follows we hope to allow the text to speak for itself.

An objective analysis leads to the conclusion that Job 1,21a does include the notion of Mother Earth. That שמה is a euphemism for Sheol is plausible, but by itself this neither guarantees nor precludes the Mother Earth interpretation. In context, שמה clearly retains its status and function as an adverbial pro-form, with "my mother's womb" as its antecedent ([16]). The verb שוב here has its basic sense: "return" (cf. יצא in the A-colon). To translate the

---

47-48; J. STEINMANN, *Le Livre de Job* (Lectio Divina 16; Paris 1955) 87; E.J. KISSANE, *The Book of Job* (New York 1946) 9.

([14]) N.C. HABEL, *The Book of Job: A Commentary* (OTL; Philadelphia 1985) 48, 93. Habel's clear explanation seems to have gone virtually unnoticed, and some recent commentators have continued to deny the Mother Earth interpretation on the basis of the old arguments. Cf. D.J.A. CLINES, *Job 1–20* (Word Biblical Commentary 17; Dallas 1989) 37; C.S. RODD, *The Book of Job* (Philadelphia 1990) 8; R.L. ALDEN, *Job* (New American Commentary; Nashville 1993) 62.

([15]) A marginal note referring to the words "will depart" reads: "Or *will return there*". Several other translators leave שמה untranslated: *RSV* (contrast *NRSV*); *NAB*(?); GORDIS, *Book of Job*, 6; CLINES, *Job 1-20*, 2; E.M. GOOD, *In Turns of Tempest: A Reading of Job, with a Translation* (Stanford 1990) 53.

([16]) According to T.H. GASTER, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament* (New York – Evanston 1969) 786, שמה is to be understood "deictically": we are to imagine that Job literally "points to the earth" as he utters this word. This novel explanation would seem to preclude inderstanding שמה as a pro-form, yet Gaster goes on to state that Job's words contain "the added implication that [the earth] is the mother of all men". He does not explain how the discourse makes this implication present.

B-colon "and naked I will depart" (*NIV*) does violence to the text. None of the commentators who favor a loose reading of Job 1,21a offers any good reason why the line should not be taken literally. The text is carefully and plainly worded. The obvious sense of the B-colon is that Job will return to a place which he calls "my mother's womb". Since death is often spoken of as a "return" to the earth (see below), "my mother's womb" ought to refer to the earth. This reading is not "zu streng", nor does it require one to "press" the text.

Moreover, we accept the tropological description of Job 1,21a outlined in part II above. Alonso Schökel and Sicre Diaz's phrase *paso poético* may be adopted as a suitable label, and the trope may be defined in generic terms as one which prompts the reader to reinterpret text segment A in light of text segment B. Finally, we agree with Augé when he notes that by means of this trope the earth is compared or assimilated ("assimilada") to the womb. Thus the notion of an earth mother or earth womb is implied.

According to Augé, this "assimilació" is justified by "l'origen terrestre del primer home" (17). This, however, would require a further "assimilació" of all human beings (or at least of Job) to the first human being. Does such a supposition find support in the OT, or is Ricciotti (note 9 above) correct in drawing a sharp distinction between Adam and his descendents? In fact, Ricciotti's distinction jars with the poetic thought expressed in many OT texts. Whether it be to the dust (Job 10,9; 34,15; Pss 90,3; 146,4), or to the netherworld (Ps 9,18; Job 30,23), the notion that death is a "return" by itself seems to imply that all humans have their origin in the earth directly, not merely indirectly as descendants of Adam. Several late wisdom texts state this almost explicitly (Qoh 3,20; 12,7; Sir 40,11; 41,10; cf. 17,1; Ps 103,14). And the notice that "the *'ādām*" was formed from the dust of the earth (Gen 2,7; 3,19) is little more than a curiosity unless we suppose that he in some sense represents every human being. Thus, affirming his common humanity with Job, Elihu says, "I too was pinched from the clay" (Job 33,6; cf. 10,9); and Ben Sira can say, "All humans are dust and ashes" (Sir 17,32; cf. 10,9; Gen 18,27).

Finally, Ricciotti makes no mention of Ps 139,13-15, where a descendent of Adam speaks interchangeably of being formed in his

(17) AUGÉ, *Job*, 50.

or her mother's womb (v. 13) and "in the lower parts of the earth" (v. 15). Like Job 1,21a, this passage contains an instance of *paso poético* which effects an imaginative identification — or "coalescence" — of earth and mother's womb (18). A brief examination of it will add support to our thesis.

In the act of reading we encounter the text in the following fashion. First the psalmist says to God: "You wove me in my mother's womb" (v. 13b). Two lines later we read that the soul and frame of the psalmist were not hidden from God when the psalmist was "made in the hiding place" (v. 15a). At this point we are likely to take "hiding place" to refer to the human uterus. But when we encounter the very next colon and read that the psalmist was "interlaced in the lower parts of the earth" (v. 15b), we are likely to reevaluate our understanding of "hiding place". The phrase "lower parts of the earth" (תחתיות ארץ) is elsewhere a designation for the netherworld (Isa 44,23; Ps 63,10) (19), and while "hiding place" is not so used elsewhere, it is not at all an inappropriate designation for the netherworld (cf. Amos 9,2; Job 14,13; 34,22). And since these are clearly parallel members, we are led to understand them to be synonymous.

At the same time, the semantic proximity between the verbs "wove" (Qal of סכך) and "interlaced" (pual of רקם) calls atten-

(18) By *coalescence* we mean any imaginative identification, implicit or explicit, of two or more entities which defies a strictly logical analysis. Thus the psalmist identifies Mount Zion with Mount Zaphon (Ps 48,3). Or again, while Ezekiel was certainly aware that graves are dug just a few feet below the earth's surface, he can imaginatively speak of them being "in the recesses of the Pit" (Ezek 32,23). We have borrowed the term "coalescence" from H. Frankfort, who uses it (without definition) in describing how in ancient Egypt many temples claimed to be *the* location of the primeval hillock ("Myth and Reality", *The Intellectual Adventure of Ancient Man* [ed. H. FRANKFORT] [Chicago 1946] 21-22). The reader should not assume, however, that the borrowing of this term represents an uncritical or complete acceptance of Frankfort's understanding of "mythopoeic thought". Cf. the critique in J. W. ROGERSON, *Myth in Old Testament Interpretation* (Berlin – New York 1974) 85-100.

(19) Several similar phrases involving the adjective תחתי and designating the netherworld also occur: שאול תחתית or שאול תחתיה ("lower Sheol": Deut 32,22; Ps 86,13), ארץ תחתית ("lower earth": Ezek 31,14. 16.18), ארץ תחתיות ("land of low places": Ezek 26,20; 32,18.24), and בור תחתיות ("pit of low places": Lam 3,55; Ps 88,7).

tion to a more distant parallelism. "You wove me in my mother's womb" and "interlaced in the lower parts of the earth" clearly refer to the same event, pointing to some sort of identification between "my mother's womb" and "the lower parts of the earth". The intervening clause "when I was made in the hiding place" functions as a link further reinforcing the connection between the first and third clauses, since "hiding place" is understood first to refer to the womb and then to the netherworld.

IV. Mother Earth Transposed

Mother Earth is a notion normally associated with pagan mythology([20]). It may even serve as a symbol for what Y. Kaufmann calls "the primordial realm" or "the meta-divine realm" — the "common womb out of which both the gods and all the phenomena of nature have sprung"([21]). Such a use of Mother

([20]) Cf. A. DIETERICH, "Mutter Erde", *ARW* 8 (1905) 1-50, and E. NEUMANN, *The Great Mother: An Analysis of the Archetype* (New York 1955), as well as the discussions of Dhorme and Tromp referred to in note 2 above. For cosmogonic myths of various lands, many of which include a Mother Earth figure or an earth goddess, see B.C. SPROUL, *Primal Myths: Creation Myths from around the World* (San Francisco 1979).

With regard to the religions in closest proximity to ancient Israel, clear evidence for the presence of the notion of Mother Earth may be lacking. In 1946 T. Jacobsen wrote, "The earth revealed itself to the Mesopotamians before all as 'Mother Earth'" (T. JACOBSEN, "Mesopotamia", *The Intellectual Adventure of Ancient Man* [ed. H. FRANKFORT] [Chicago 1946] 145), and he defended this claim at some length, primarily by identifying the mother goddess Nintu (= Ninhursag/Nintur) with the earth (ibid., 145-146). But thirty years later he had tacitly retreated from this position, no longer making the same identification (cf. T. JACOBSEN, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion* [New Haven – London 1976] 104-110).

Philo of Byblos's euhemeristic *Phoenician History* (purportedly based on Sanchuniathon) probably contains authentic traces of a Canaanite myth in which "Earth" (daughter of Elyon), by marriage with her brother "Heaven", is mother of several gods, including El and Dagon (cf. Eusebius, *Praeparatio Evangelica* 1, 10, 16), but one might naturally suspect Hellenistic influence here, and this fragment hardly constitutes solid evidence for a full-fledged notion of Mother Earth in any case. On the goddess *Arṣ* of the Ugaritic pantheon list, see *Ugaritica* V, 55-56.

([21]) Y. KAUFMANN, *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile* (Chicago 1960) 35.

Earth would of course be incompatible with the biblical world view. Like the other polytheistic elements found in the Bible, however, Mother Earth is largely demythologized, "transposed" into a monotheistic "key" as it were. In fact, only rarely is she even personified (Sir 40,1; Isa 26,19). In most cases, we are not dealing with Mother Earth as such, but rather with vague, vestigial associations between the notions "earth" and "mother" or between "womb" and "tomb" (22).

In the vast majority of cases, it is not necessary for the biblical author to guard against being misinterpreted. Few would mistake mere vestiges for a mythological goddess, especially in the context of biblical monotheism. The text we have been looking at, however, is an exception. Mother/earth and womb/tomb associations are found throughout the Book of Job. The earth womb is an important image and symbol in its poetry (23). Moreover, four of the book's major characters are non-Israelites who engage in theological debate for twenty-nine chapters. The reader has no guarantee that any or all of them will be theologically orthodox.

Therefore, the author of the prose prologue, apparently recognizing the womb/tomb connection to be a central symbol of the poetic dialogue, puts the line of poetry which we have been studying on the lips of the protagonist at the end of the central and climactic scene of the prose prologue (24). But this same author also wishes immediately to dissociate the earth-womb symbol from its

(22) Cf. VALL, *From Womb to Tomb*, 41-57. The surveys in DHORME, *Book of Job*, 13, and TROMP, *Primitive Conceptions*, 122-124, are incomplete and somewhat haphazard, as is that in A OHLER, *Mythologische Elemente im Alten Testament* (Düsseldorf 1969) 139-140.

(23) Cf. VALL, *From Womb to Tomb*, 206-259, 327-332; and G. FUCHS, *Mythos und Hiobdichtung: Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen* (Stuttgart – Berlin – Köln 1993) 173-187.

(24) The working redaction-critical hypothesis adopted here is that the prose framework (prologue, epilogue, and prose introductions to the individual speeches) was added to the poetic dialogue (not vice versa). This view has been revived and impressively argued for by B. ZUCKERMAN, *Job the Silent: A Study in Historical Counterpoint* (New York – Oxford 1991) 26-27,49-58; cf. especially note 36. But it should also be borne in mind that the poetic couplet found in 1,21a may well have been a more or less standard element in the oral Job tale long before any part of the canonical book was written. Thus the womb/tomb imagery of the dialogue could be an elaboration of this seminal couplet.

polytheistic implications, and so he adds a second line of poetry: "Yahweh has given, and Yahweh has taken; / blessed be the Name of Yahweh" (1,21b). The juxtaposition of these two lines makes it clear that Yahweh, not Mother Earth, is sovereign over life and death. All things begin and end with him.

It is also clear that Job understands this. Despite the tension between what Job says in the prologue and what he says in the dialogue, nothing he says at any time contradicts this central theological truth: Yahweh is absolutely sovereign. To make this all the more clear, the poet places the tetragrammaton (with special emphasis on "the Name") on the lips of Job at this important juncture. Although Job and his friends are not Israelites, the God to whom they refer variously as El, Eloah, and Shaddai is the one true God, who revealed himself to the Israelites as Yahweh ([25]).

Finally, it should be noted that all of the attention given in the commentaries to the question of Mother Earth has overshadowed a lesser interpretive difficulty in Job 1,21a. It is clear what "naked" means in the A-colon, but what does the repetition of this term mean in the B-colon? Archaeological evidence suggests that this is not an allusion to interment without clothes ([26]). Nor can it be fully explained as a metaphorical reference to Job's loss of children and property. Job's statement ought to be related to the symbolic mourning gestures with which he prefaces his words: rending his robe, shaving his head, and falling to the earth (v. 20). These gestures constitute a ritual identification with the dead ([27]). By saying he will return to his mother's womb "naked", Job is either vowing to remain in a state of mourning (i.e. with robe rent) right up to his death (cf. Gen 37,34-35), or he is anticipating the decay of

([25]) Interestingly, the only other context in which Job, or any of his friends, uses the name Yahweh is also an assertion of Yahweh's sovereignty over life and death and of his responsibility for what has happened to Job (12,9-10).

([26]) Reporting on the Gibeon tombs of the patriarchal period (which seems to be the setting of the Job tale), R. HACHLILI, "Burials", *ABD* I, 785, writes: "Toggle pins used to secure wraps and jewelry demonstrate that the individuals were clothed and adorned at burial". There is similar evidence for later periods as well (ibid., 787).

([27]) CLINES, *Job 1–20*, 35; cf. G.A. ANDERSON, *A Time to Mourn, a Time to Dance; The Expression of Grief and Joy in Israelite Religion* (University Park, PA 1991) 82.

his own skin and flesh in the tomb — or both. In the womb God "clothed" Job with skin and flesh (Job 10,11), but soon Job's flesh will be "clothed with worms and clods of dirt" (7,5). After being smitten with a severe skin irritation, Job will continue the symbolism of self-divestiture in an extreme manner by scraping his skin with a potsherd (2,8) (28).

V. Ben Sira Focuses the Enigma

In the debate over our text, certain commentators, either accepting or rejecting the Mother Earth interpretation, suggest that those holding the opposite view have failed to take adequate account of the differences between ancient poetic thought and modern discursive thought. Thus H. H. Rowley accuses those who accept the Mother Earth interpretation of bringing "singularly prosaic minds" to the text, while N. J. Tromp calls those who oppose the Mother Earth interpretation "victims of a special kind of 'logical thinking'" (29).

None of the authors surveyed, however, moves beyond an "us-them" dichotomy or distinguishes between the various modes of thought and discourse represented by Job 1,21a and the several texts to which it is frequently compared (e.g. Sir 40,1; Gen 3,19; Ps 139,13-15; Qoh 5,14a). Thus Tromp suggests: "Representations, to us simply inconsistent, are coexisting peacefully in primitive thought" (30). While this generalization is valid as far as it goes, it unfortunately lumps all biblical writers together and includes them with all other "primitives". Similarly, G. B. Gray presumes that if the author of the Joban prologue had wanted to say something about Mother Earth, he would have expressed himself "as clearly as" Ben Sira (31).

Our thesis is that Job 1,21a and Ben Sira 40,1 represent two distinct modes of discourse and, correspondingly, two distinct modes of thought. In Job 1,21a the trope *paso poético* effects a certain coalescence of the notions "mother" and "earth". That is

(28) FUCHS, *Mythos und Hiobdichtung*, 173-174, sees in Job 1,21a and the mourning rituals of the prologue an anticipation of the "Todesverlangen" which Job will express explicitly in chap. 3.

(29) ROWLEY, *Job*, 35; TROMP, *Primitive Conceptions*, 123.

(30) Ibid., 124.

(31) DRIVER – GRAY, *Book of Job*, I, 20.

to say, the two notions merge and are not clearly distinguished. Sir 40,1 accepts the merger but then indicates a distinction between two notions which result therefrom: "human mother" and "earth mother". The sage employs distinct names for the two mothers. He calls the human being's human mother "his mother", and he calls the earth "the mother of all the living". In other words, he employs a "metaphor", in the traditional sense of a transferred name.

To further elucidate the difference between Job 1,21a and Sir 40,1, we borrow the terms "deviant predication" and "deviant denomination" from P. Ricœur (32). The B-colon of Job 1,21a is a "deviant predication". That is, it contains "a semantic impertinence", by which is meant a "violation of the code of pertinence or relevance which rules the ascription of predicates in ordinary use" (33). The A-colon, at least initially or by itself, does not violate the code of pertinence: it is normal to speak of coming forth from one's mother's womb. But the B-colon does violate the code of pertinence: it is abnormal and unexpected to speak of returning to one's mother's womb. The tension created by this semantic impertinence is enough to prompt the reader to reinterpret the entire bicolon. And in this reinterpretation the A-colon too is now seen to be impertinent, though to a lesser degree: it is not normal or expected (within the biblical tradition) to speak of one's origin in the earth as a coming forth from one's mother's womb. (What is normal and expected is to speak of a formation from dust or clay). But this lesser impertinence is not such as to leave the reader still searching for a meaning (34). From the reinterpretation

(32) P. RICOEUR, "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling", *On Metaphor* (ed. S. SACKS) (Chicago – London 1979) 143. Ricœur favours "deviant predication" as a description of metaphor over the traditional understanding of metaphor as "deviant denomination". We use the former term to describe Job 1,21a and the latter to describe Sir 40,1, without attempting to decide whether either or both of these should properly be called "metaphor".

(33) Ibid., 144, following J. COHEN, *Structure du Langage Poétique* (Paris 1966) 113-120.

(34) We are describing an ideal reader-response, based on what seems to be the most accurate interpretation of the text. In fact, some readers will continue to search for an acceptable interpretation. They may not be comfortable with allowing the phrase "from my mother's womb" to move back and forth between two referents. Or they may not be comfortable with the notion of Mother Earth. They may find it less difficult to allow שמה to

emerges "a new semantic pertinence" (35). One accepts that "my mother's womb" can refer to the "womb" of the earth.

On the other hand, the initial referent and literal sense of "my mother's womb" is never completely drowned out. One will hear it again with every fresh reading of the text or independent re-examination of the A-colon. In fact, the abiding naturalness of taking the phrase to refer to Job's human mother creates a counterbalancing tension which prevents the new interpretation from ever becoming too easy or obvious. The skillfully crafted *paso poético* does in fact produce and maintain a "double entendre". And in so doing, it effects a coalescence of the two notions, mother and earth. The whole complex reality of human birth, including both the aspect of origin in the earth and the aspect of origin in a human mother, is spoken of simply as a coming forth from one's "mother's womb". And even more provocatively, death is spoken of as a "naked" return to the "womb". The new pertinence produced by the deviant predication invites the reader to "contemplate the likeness" (36) of the human mother's womb and the earth's "womb", of the nakedness of birth and the "nakedness" of death (37).

Indeed, this poetic couplet may be viewed as a matrix (if the reader will excuse the pun) out of which much of the Book of Job's imagery will emerge and develop (38). In addition to the numerous images of womb and tomb (e.g. 3,10-19; 10,18-19), there are recurrent nakedness images (e.g. 19,9; 24,7; 26,6; 31,19). And

take on a very vague meaning or to lose its meaning altogether, or they may even accept that the verb שוב can mean simply "depart".

(35) RICŒUR, "Metaphorical Process", 144.

(36) This is Ricœur's rendering of Aristotle's phrase: θεωρεῖν τὸ ὅμοιον (ibid., 146). Cf. Augé's "assimilació" (*Job*, 50).

(37) A few commentators have taken advantage of this opportunity. For example, P. FEDRIZZI, *Giobbe* (La Sacra Bibbia; Torino – Roma 1972) 80, writes: "La maternità sembra un prolungamento sublime della fecondità della terra; e la vita umana è come un trascorrere il tempo fra gli abbracci di due madri". And for LÉVÊQUE, *Job et son Dieu*, 200-201: "La femme-mère et la terre-mère ont cela de commun qu'elles représentent toutes deux pour l'homme la sécurité, l'absence de dangers et de besoins; c'est pourquoi en l'une comme en l'autre l'homme peut vivre nu, sans défense ni ressources".

(38) Cf. A. COOK, *The Root of the Thing: A Study of Job and the Song of Songs* (Bloomington – London 1968) 59-60.

inasmuch as Job's nakedness may recall that of Adam, it is interesting to note how often in the poetic dialogue Job is implicated in allusions to the *Urmensch* (15,7-8; 20,4; 31,33; 38,21; cf. 10,9?).

When we turn to the Hebrew text of Sir 40,1, we read:

Hard labor has God apportioned,
and a heavy yoke upon the children of *ʾādām*,
from the day of his coming forth from his mother's womb,
until the day of his return to the mother of all the living.

The masculine singular pronoun suffix "his", found three times in the second line, can only have *ʾādām* as its grammatical antecedent. Yet logically the antecedent should be "the children of *ʾādām*". We take this to be not an instance of sloppy syntax but rather a calculated and subtle shift from plural to singular. This shift implies the same coalescence between Adam and his descendants, and between the one and the many, which we found in Ps 139,13-15 and Job 33,6 (cf. also Job 34,15).

The second poetic line (bicolon) is modeled after Job 1,21a. Thus the A-colon contains the verb יצא ("to go forth"), while the B-colon contains the verb שׁוב ("to return"). Further, the phrase מרחם אמו ("from his mother's womb") recalls the phrase מבטן אמי ("from my mother's womb") found in Job 1,21a. But rather than employ a pro-form in the B-colon to refer back to "his mother's womb", which would have resulted in a deviant predication (as in Job 1,21a), the poet uses a deviant denomination. He *calls* the earth "mother".

This deviant denomination can be viewed as a stratagem for working out the enigma inherent in the deviant predication of Job 1,21a. The deviant denomination is more obviously a trope and more easily understood than the deviant predication. The semantic impertinence in the words "until the day he returns to the mother of all the living" readily gives way to a new pertinence; the reader quickly recognizes that "the mother of all the living" is a title for the earth, and no reinterpretation of the A-colon is necessary. No commentator can deny that Mother Earth is implicit in this passage!

At the same time, the deviant denomination serves to bring the unresolved enigma into focus. How can the earth be "the mother of all the living"? The question can no longer be avoided. In Job 1,21a the dual reference of "my mother's womb" and the dependence of

the pro-form "thither" on a logical antecedent for its meaning creates an effect similar to that created by a lense going in and out of focus. But Sir 40,1b, by its explicit and deviant naming of the earth "mother", holds the enigma in focus, even as it begins to resolve it. The partial resolution lies in the fact that "mother" is seen to be a name for the earth and that there are therefore two distinct mothers involved, not one.

But Ben Sira's saying is complicated by its thick texture of allusions. First, there is the problematic traditional notion of a "return" to the earth, recalling not only Job 1,21a but Gen 3,19 as well. Second, Gordis is certainly right in identifying "the mother of all the living" (אם כל חי) as an allusion to Gen 3,20, where Eve is referred to by the identical phrase (39). C. Westermann "concedes" that this was "once the title of the primeval mother" (40). Presumably the author of Genesis 2–3, wishing to discourage readers from thinking of the earth (from which the *ʾādām* was "taken" [3,19]) as mother of the race, has transferred her title to the fully human and non-preexistent Eve (who was herself "taken" from the *ʾādām* [2,23]). If so, Ben Sira has subverted the strategy with one deft move. By giving Eve's title back to Mother Earth he blurs the distinction between the two. Among those scandalized was the sage's grandson, who in his Greek translation obscures the allusion to Gen 3,20 by altering "the mother of all the living" (אם כל חי) to "the mother of all" (μητέρα πάντων) (41). Thus Sir 40,1 proves to be a rather complex saying, and the phrase "the mother of all the living" turns out to be anything but an innocuous appellative.

VI. The Enigma Eliminated

Three other late texts modeled after Job 1,21a manifest a clear intention to avoid its enigma. Qoh 5,14 reads:

(39) GORDIS, *Book of Job*, 18.

(40) WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 268.

(41) He also changes the problematic pronoun "his" (mentioned above) to "their". This is not the only place where the grandson shows himself somewhat prudish. In 40,20 Ben Sira identifies "sexual love" (אהבת דודים) as a source of great joy, but his grandson changes this phrase to "the love of wisdom" (ἀγάπησις σοφίας).

Just as he came forth from his mother's womb,
naked shall he go again, just as he came.
And he will carry away nothing for his labor,
which might go [with him] in his hand.

In discussing the case of a man who loses his riches (cf. vv. 12-13), Qoheleth was apparently reminded of the story of Job and modeled the first line of v. 14 on the saying in Job 1,21a. Aside from grammatical transformations required by the change from first person to third person, there are only two differences between the two texts. (1) The adjective ערם ("naked") in the A-colon of Job 1,21a has been replaced by כאשר ("just as")(42); and (2) the adverbial pro-form שמה ("thither") has been replaced by ללכת כשבא (literally "to go as he came").

It may well be that these changes were motivated in part by a desire to reduce or eliminate the enigma inherent in the formulation of Job 1,21a. Since "thither" has been removed, there is no explicit destination mentioned. Furthermore, while Qoheleth has retained the verb שוב, which by itself would mean "return", he uses it here in a verbal hendiadys. The phrase שוב ללכת means "to go again", but not necessarily to "return" to the place from which one came(43). While it is clear that Qoheleth did not find the notion of death as a return to the earth objectionable (cf. 3,20; 12,7), he may have found the notion of returning to the womb problematic or objectionable.

Furthermore, Qoheleth specifies clearly what is meant by "naked", namely, without possessions. Thus the ambiguity surrounding this word as it is found in Job 1,21a is removed, as is its potential for symbolic elaboration. In fact, Qoheleth has reduced Job's deviant predication to a very straightforward simile (cf. כאשר), complete with its own explanation. He does not encourage the reader to further "contemplate the likeness" of womb and tomb or of birth and death.

(42) 4QQoh^a reads כיא.

(43) Alternatively, one could plausibly understand each verb to have an independent force: "he will return, to go as he came". But the interpretation adopted here is supported by Qoh 1,7, where שבים ללכת is clearly used as a verbal hendiadys ("go again") and where Qoheleth must spell out the fact that the wadis go "to the place from which... they came".

Wisdom 7,1-6 is reminiscent of Job 1,21a, Ps 139,13-15, Gen 2,7 and 3,19, and several other texts (e.g. Job 3,11-12 and 10,8-11).

> I myself am a mortal man, like unto all,
> and descended from the earth-born first-formed one.
> And in a mother's womb I was carved out of flesh,
> in a ten-month period compacted with blood,
> from the seed of a husband
> and the pleasure that accompanies sleep.
> And when born, I drew in the common air,
> and fell upon the kindred earth.
> Crying out the first sound common to all,
> in swaddling clothes I was nursed with care.
> For no king has had a different beginning of existence,
> but one is the entrance for all into life,
> and a like departure.

This text has completely eliminated the enigma of Job 1,21a as well as that of the dust-to-dust topos more generally. There are clear distinctions between the first human and all other humans, and between Mother Earth and human mothers. The first human alone was "earth-born" (γηγενής). Every other human being is his "descendant" (ἀπόγονος) and is formed "in a mother's womb". The earth is still "kindred" (ὁμοιοπαθής), but this simply means that human beings are composed in part of earthy matter, flesh and blood. Conception, gestation, and birth are described in realistic terms, and there is no hint that anyone other than the "earth-born first-formed one" is formed anywhere but in a human uterus. Thus all have a common entrance into the world, but Adam ironically is the lone exception to this rule. Finally, the text speaks of death as "departure" (ἔξοδος) rather than "return".

1 Tim 6,7 is strongly reminiscent of Job 1,21a, and even more so of Qoh 5,14: "For we brought nothing into the world, nor can we take anything out of it". Like Wis 7,1-6 and Qoh 5,14, this text is entirely free of enigma. The problematic notion of death as "return" has been replaced by the schematization of birth and death as movement into and out of the world. Beyond this, the similarity between the two is reduced to one factor: the lack of possessions (as it is in Qoh 5,14).

Some commentators have not recognized how the three texts discussed in this section modify the thought of their models, tending toward a greater logical consistency and avoiding the notion of Mother Earth. Failing also to appreciate accurately the tropological

character of Job 1,21a, these exegetes mistakenly read the thought of the later formulations back into the earlier text. Thus F. I. Andersen contends that "the thought [of Job 1,21a] is as general as... 1 Timothy 6:7", and R. L. Alden writes: "It is simply [Job's] way of saying that he was born with nothing, and he will die with nothing" (44). Such an approach misses the richness of Job's words.

Notre Dame Seminary
2901 South Carrollton Avenue
New Orleans, LA 70118 USA

Gregory VALL

SOMMAIRE

L'expression «le sein de ma mère» en Jb 1,21a renvoie initialement à la propre mère de Job. Mais la seconde partie du verset «je retourne dans le sein de ma mère» suggère au lecteur de réinterpréter la première partie du même verset comme une référence à la terre-mère. Cette référence tropologique duelle crée une fusion énigmatique entre la mère et la terre. Sir 40,1 supprime quelque peu la tension de l'énigme en donnant des noms distincts à la mère humaine et à la terre-mère et en clarifiant en même temps la référence à cette dernière. Qo 5,14a, Sg 7,1-6 et 1 Tm 6,7 éliminent tout simplement la notion de terre-mère. Quelques commentateurs modernes réduisent à tort la signification de Jb 1,21a à celle de ces derniers textes.

(44) ANDERSEN, *Job*, 88; ALDEN, *Job*, 62.

Eine "unendliche Geschichte": אנך (Am 7,7-8)

I. Vorbemerkungen ([1])

Exegetische Traditionen entwickeln manchmal, auch wenn sie eigentlich längst obsolet geworden sind, ein erstaunliches Eigenleben. Vieles, was in mühevoller exegetischer Kleinarbeit erhoben wird, findet oft in die "großen", übergreifenden Darstellungen keinen oder nur völlig ungenügenden Eingang.

Ein besonders krasses Beispiel für dieses Mißverhältnis ist die bereits über Jahrzehnte hinweg — oft recht vehement — geführte Auseinandersetzung um die Bedeutung des hapax legomenon in Am 7,7-8. Obwohl praktisch einhelliger exegetischer Konsens besteht, daß die traditionelle Wiedergabe mit "Senkblei, Bleilot" angesichts der neueren Forschungsergebnisse unhaltbar geworden ist, findet sich diese dennoch auch in neueren und neuesten Kommentaren, Übersetzungen und Lexika. Die überaus zahlreichen Einzeluntersuchungen zum Thema אנך vermochten wenig an der traditionellen Interpretation zu ändern. Sie verhallten weitgehend ungehört.

Der vorliegende Beitrag möchte vor dem Hintergrund der bewußt etwas ausführlicher dargestellten Erkenntnisse aus dem Bereich der Akkadistik (nochmals) auf diesen Umstand hinweisen, den Ist-Stand der exegetischen Diskussion erheben und (abermals) auf eine breite Rezeption der Forschungsergebnisse drängen ([2]).

II. Der orientalistische Diskussionsstand

Die Diskussion um die Natur von *AN.NA* = *annaku* wurde durch einen sensationellen Fund des Jahrs 1854 ausgelöst ([3]): In einer

([1]) Abkürzungen orientalistischer Sekundärliteratur sind nach *Or* 63,1 (1994) 1*-3* aufzulösen.

([2]) Die um die Zugehörigkeit von Am 7,9 zur Vision Am 7,7-8 geführte literarkritische Diskussion kann dabei aus Raumgründen keine Berücksichtigung finden, vgl. dazu die Kommentare.

([3]) Für einen ersten Überblick vgl. J.K. BJORKMAN, "Sargon II's Foundation Tablets", *OLP* 18 (1987) 87-97: 90-97; J.A. BRINKMAN, "Textual Evidence for Bronze in Babylonia in the Early Iron Age, 1000-539 BC", *Bronzeworking Centres of Western Asia c. 1000-539 B.C.* (Hrsg. J. CURTIS) (London – New York 1988) 135-168: 144-150.

Innenwand des Palastes von Dūr Šarrukīn (Chorsabad) wurde eine mit einer Inschrift versehene Alabasterkassette, die Gründungsurkunden aus der Zeit Sargon II. enthielt, gefunden. Sieben Tafeln, so besagte die Inschrift, wären bei der Palastgründung in der Kassette deponiert worden: Gold, Silber, Kupfer, Zinn, Blei, Lapis Lazuli und Alabaster. Als man das Behältnis öffnete, fand man allerdings nur *fünf* Tafeln, von denen drei mit einer Inschrift versehen waren (4). Während man Gold und Silber aufgrund der auf den Tafeln selbst angebrachten Inschriften eindeutig identifizieren konnte, bereitete dies bei den anderen Materialien erhebliche Probleme: Die in der Inschrift als "Kupfer" (*erû*) bezeichnete Tafel erwies sich von ihrer materiellen Beschaffenheit her de facto als "Bronze". Die Deutung der in der Kassette enthaltenen Steintafel (*gišnugallu*) war lange Zeit kontrovers, "Alabaster" erwies sich in der Zwischenzeit jedoch als die einzig mögliche Deutung (5). Die Tafel aus *A.BÁR* / *abāru* versank beim Abtransport im Tigris und ist für immer verloren. Nicht in der Kassette enthalten waren die Tafeln aus Lapis Lazuli (*uqnû*) und *-AN.NA* / *annaku*! Abgesehen von den Schwierigkeiten mit der Identifikation der vorhandenen Materialien stand man nun vor der kuriosen Situation, gerade jene Tafeln, deren Analyse von besonderem Interesse gewesen wäre (*A.BÁR* / *abāru* bzw. *AN.NA* / *annaku*) nicht zu besitzen. Aus dem "lexicographical optimum" (6), auf einem Material dessen Identität durch eine Inschrift angegeben zu finden, wurde unversehens ein "lexikographischer Alptraum", der die Forschung bis heute umtreibt. Letztlich war man nämlich gerade im entscheidenden Punkt von neuem ausschließlich auf die schriftliche Überlieferung angewiesen. Selbst ohne den tragischen Zwischenfall am Tigris stellt sich eine Frage besonders massiv: Wie sollte das Fehlen der Tafel aus *AN.NA* / *annaku* (und jener aus Lapis Lazuli) interpretiert werden? War sie nie in der Kassette deponiert worden? War sie verrottet ohne Spuren zu hinterlassen (7)? Und — wohl am bedeutendsten: Aus welchem Material hatte sie bestanden?

(4) Unachtsamkeit und unglückliche forschungsgeschlichtliche Umstände führten dazu, daß man sich lange Zeit nicht sicher war, wieviele Tafeln tatsächlich in der Kassette gefunden worden waren, vgl. den hervorragenden Überblick bei BRINKMAN, "Evidence", 145-148.

(5) Zu den Übersetzungsproblemen vgl. die in Anm. 3 genannte Literatur.

(6) B. LANDSBERGER, "Tin and Lead: The Adventures of Two Vocables", *JNES* 24 (1965) 285-296: 285.

(7) Die selben Fragen betreffen selbstverständlich auch die Tafel aus

An diesem Punkt setzte die wissenschaftliche Diskussion mit großer Vehemenz ein: Wurde von der " Entdeckergeneration " *AN.NA / annaku* zunächst mit " Zinn " identifiziert (8), so verschob sich der Konsens in Bälde völlig (jedoch ohne neue Argumente) in die Gegenrichtung (9): *AN.NA / annaku* wurde nun — gleich *A.BÁR / abāru* — als " Blei " interpretiert (10), wobei der maßgebliche Impuls

---

Lapis Lazuli. Insgesamt wurde bei der Analyse des Fundes immer deutlicher, daß eine Reihe von Ungereimtheiten zwischen dem Text auf der Kassette und deren Inhalt besteht: Sie war weder im Fundament des Palastes deponiert gewesen, noch enthielt sie alle ihrer Außenseite genannten Tafeln, noch stimmte die Beschreibung der Materialien in allen Punkten mit den tatsächlich vorgefundenen Tafeln überein und schließlich waren die Inschriften nicht auf allen Tafeln gleich, vgl. dazu BRINKMAN, " Evidence ", 149-150.

(8) So zunächst F. LENORMANT, " Les noms de l'airain et du cuivre dans les deux langues des inscriptions cunéiformes de la Chaldée et de l'Assyrie ", *TSBA* 6 (1878) 334-417, 337: " *anaku* [sic!] ... ce n'est pas le " plomb ", que désigne en hébreu le mot אנךְ [n.b.!]; c'est positivement l'" étain ", ... le métal que l'on mêle au cuivre ... pour faire le bronze ". Im selben Sinne argumentierte knapp zwanzig Jahre später auch H. WINCKLER, " Einige bemerkungen über eisen und bronce bei den Babyloniern und Assyrern ", H. WINCKLER, *Altorientalische Forschungen I* (Leipzig 1893) 159-169. Für ihn schien das Problem der Identifizierung der Metalle völlig gelöst: " Zweifel haben bestanden [n.b.!] über anaku [sic!] und abaru [sic!], deren ersteres in übereinstimmung mit den verwandten Sprachen jetz als zinn, das andere als blei verstanden wird, während man früher [n.b.!] das umgekehrte zuzulassen pflegte ". (ebd., 160). In der folgenden Argumentation stellt Winckler die Identifikation von *AN.NA / annaku* mit " Zinn " nicht mehr in Frage. (Der Hinweis auf Winckler ist bei LANDSBERGER, " Tin ", 287 verdruckt und muß statt *AfO* I: *AoF* I lauten. Die von Landsberger in hohem Maße abhängige Forschungsgeschichte hat die unkorrekte Zitation fast ausnahmslos übernommen!).

(9) Vorsichtig äußerte sich zunächst F. DELITZSCH, *Assyrisches Wörterbuch zur gesamten bisher veröffentlichten Keilschriftliteratur unter Berücksichtigung zahlreicher unveröffentlichter Texte* (Leipzig 1887) 50: " Ist etwa anâku plumbum, dagegen abâru stannum .. ? ". Der anfänglichen Unsicherheit wich in Bälde (vermeintliche) Gewißheit. So verzeichnet endlich F. DELITZSCH, *Assyrisches Handwörterbuch* (Leipzig 1896) 100: " anaku [sic!]: Blei ".

(10) Die Übersetzung " Zinn " wurde dennoch vereinzelt beibehalten, vgl. H. ZIMMERN, *Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss* (Leipzig ²1917) 59: " akk. *anaku* [sic!] Zinn " sowie (nach einem Überblick über die Belege der Wurzel in anderen Sprachen): " unsicher, wo ursprünglich heimisch ... ".

für diese Hypothese aus der alttestamentlichen Exegese stammte, die das verwandte nordwestemitische Wort אנך in Am 7,7-8 im Banne der mittelalterlichen Tradition fraglos als "Blei" verstand(11). Freilich stand man damit in der Akkadistik vor dem kuriosen Faktum, *zwei* Worte für "Blei" (*AN.NA / annaku* und *A.BÁR / abāru*), jedoch *keines* für "Zinn" zu kennen. Weitere — zunächst falsch gelesene — Funde wurden als Bestätigung für die Gleichung *AN.NA / annaku* = "Blei" interpretiert, sodaß ein gewisser Endpunkt in der Diskussion erreicht zu sein schien.

Es dauerte allerdings nicht allzu lange, bis der erzielte Konsens unter dem Eindruck der aus der Zeit der altassyrischen Handelskolonien in Anatolien stammenden, überaus umfangreichen Textfunde erneut zerbrach. Im Zuge der Erforschung der Handelsbeziehungen zwischen dem altassyrischen Stadtstaat und seinen anatolischen Kolonien erschien es nämlich zunehmend unwahrscheinlich, daß die in den Texten genannten riesigen Mengen an *AN.NA / annaku*, welche die Assyrer unter großem organisatorischen Aufwand (und mit erheblischen Kosten!) vornehmlich im Austausch gegen Silber (und zu einem weit geringeren Teil auch Gold) nach Anatolien transportiert hatten, tatsächlich *Blei* — ein relativ wertloses, zudem in Anatolien selbst vorhandenes Material — gewesen wären(12). Im Zuge der Auswertung des vorhandenen Textmaterials und der in immer größerem Umfang zugänglichen metallurgischen Analysen stellte sich immer deutlicher die Unhaltbarkeit der Identifikation *AN.NA / annaku* = "Blei" heraus, wohingegen die Bedeutung "Zinn" immer stärker an Boden gewann und sich

(11) Hinweis bei LANDSBERGER, "Tin", 287.

(12) Selbst angesichts der neuen Sachlage wurde die Gleichung *AN.NA / annaku* = "Blei" jedoch von einigen Gelehrten weiter aufrecht erhalten. So lancierte etwa J. LEWY nach anfänglicher zurückhaltender Akzeptanz der "neuen" Deutung (J. LEWY, "Apropos of a Recent Study in Old Assyrian Chronology", *Or* 26 [1957] 12-36, bes. 13, Anm. 2) eine massive Kampagne zugunsten der Beibehaltung der Übersetzung "Blei", und zwar unter Hinweis auf die Möglichkeit, daß unter *AN.NA / annaku* nicht reines Blei, sondern silberhaltige *Bleierze* zu verstehen seien, die zur Raffinierung von den Assyrern nach Anatolien transportiert worden wären. Das purifizierte Silber wäre dann auf gleichem Wege zurück nach Assur gebracht worden (J. LEWY, "Some Aspects of Commercial Life in Assyria and Asia Minor in the Nineteenth Pre-Christian Century", *JAOS* 78 [1958] 89-101).

schließlich in der philologischen Diskussion endgültig etablieren konnte([13]). Zwei umfangreiche, den komplexen Handelsbeziehungen zwischen dem assyrischen Stadtstaat und seine Kolonien gewidmete Studien konnten in der Folge den neu gewonnenen Konsens im größeren Kontext bewähren([14]).

Dennoch regte sich bald auch an diesem zunächst als endgültig erschienenen Ergebnis Kritik, diesmal allerdings weniger von philologischer Seite, sondern aus der Perspektive der Archäologie und der Archäometallurgie. Das Interesse der Gelehrten konzentrierte sich in der Folge auf drei Punkte: Wenn “Zinn” tatsächlich ein derart bedeutendes Handelsgut dargestellt hatte, wieso war dann im Zuge der Ausgrabungen praktisch kein Zinn zutage getreten? Ferner: Läßt sich ein exaktes Verhältnis zwischen Zinn und Kupfer in den erhaltenen Bronzeobjekten nachweisen, genauer: Resultierte der extensive Zinnhandel zwischen Assyrien und Anatolien in einem signifikanten Anstieg in der Produktion von Zinn-Bronze gegenüber der bis zu diesem Zeitpunkt üblichen Arsen-Bronze? Und letztlich: Wenn Zinn tatsächlich in dem in den altassyrischen Texten dokumentierten Ausmaß nach Anatolien transportiert worden war: Woher hatten es die Assyrer bezogen — in Mesopotamien selbst sind ja keine Zinnvorkommen belegt([15])? Jeder dieser Problemkreise inspierierte die

([13]) Vgl. dazu unter anderen besonders J. LÆSSØE, “Akkadian Annakum: ‘Tin’ or ‘Lead’?”, *AcOr* 24 (1959) 83-94. Von der (scheinbaren) Endgültigkeit des erzielten Konsenses zeugt auch der Eintrag in *CAD* A/2 (1968) 127-130, der als einzige (!) Bedeutung für *annaku* “tin” verzeichnet. Vor dem Hintergrund neuerer Forschungsergebnisse ist diese Ausschließlichkeit jedoch wieder vehement in Frage zu stellen, siehe weiter unten.

([14]) M.T. LARSEN, *Old Assyrian Caravan Procedures* (UNHAII 22; Istanbul 1967), bes. 3-4; id., *The Old Assyrian City-State and its Colonies* (Mesopotamia 4; Copenhagen 1976) bes. 85-91, 104. Daß die Handelsbeziehungen zwischen den Assyrern und Anatolien bereits vor ihrer Blütezeit eine lange Vorgeschichte hatten, läßt sich u.a. durch zahlreiche Funde in Kültepe dokumentieren, vgl. T. ÖZGÜÇ, “New Observations on the Relationship of Kültepe with Southeast Anatolia and North Syria during the Third Millenium B.C.”, *Ancient Anatolia: Aspects of Change and Cultural Development: Essays in Honor of Machteld J. Mellink* (Hrsg. J. VORYS CANBY et al.) (Wisconsin Studies in Classics; Madison, WIS 1986) 31-47.

([15]) Keine Berücksichtigung können aus Raumgründen die im königlichen Friedhof von Ur zu Tage geförderten, in frühdynastische Zeit zu datierenden Objekte aus Zinn-Bronze erfahren, vgl. dazu H. LIMET, *Le travail du métal au pays de Sumer au temps de la IIIe dynastie d'Ur* (Paris 1960).

Diskussion aufs neue, die sich allerdings nun in deutlich anderen Bahnen bewegte.

1. Die Frage nach dem "Verbleib" des Zinns wurde zunächst dahingehend beantwortet, daß das Zinn wohl kaum in reiner Form gelagert, sondern umgehend zu Zinn-Bronze (Waffen!) verarbeitet (und mehrfach wiederverwertet) worden war. Demnach wäre die Erwartung, im Zuge der Ausgrabungstätigkeit auf reines Zinn oder aus purem Zinn gefertigte Gegenstände zu stoßen, von vornherein aufzugeben (16). Stattdessen hätte sich die Forschungstätigkeit nun auf die chemische Analyse der zu Tage geförderten Artefakte (hauptsächlich Bronzen) zu konzentrieren.

Dabei zeigte sich zweierlei: Zum einen erwies sich die Vorstellung, Zinn sei in einem fast punktuellen Ereignis, praktisch von heute auf morgen, zum wesentlichsten Bestandteil der Bronze-Produktion avanciert, als unhaltbar. Chemische Analysen der Funde zeigten vielmehr, daß der Übergang von Arsen- zu Zinnbronze ganz allgemein als kontinuierlicher Prozeß vorzustellen ist (17). Im speziellen Fall Anatoliens (18) ist nicht nur kontrovers, ab wann Zinn bewußt (und nicht nur weil es zufällig in den bearbeiteten Erzen ent-

(16) Dieser extreme Pessimismus spiegelt sich etwa in einem von LANDSBERGER, "Tin", 292 zustimmend referierten Zitat: "If much pure tin was made in antiquity, it has perished, perhaps for two reasons: First, it has transformed by direct intercristalline oxidation to mixed stannous and stannic oxides ... Secondly, it is sometimes transformed by allotropic modification to powdery gray tin". Das Problem zeigt sich jedoch bereits im überlieferten Textbestand, der zwar über die riesigen Mengen des transportierten Zinns, weit weniger jedoch über die aus dem Zinn gefertigten Gegenstände Auskunft gibt, vgl. dazu K. VAN LERBERGHE – L. MAES, "Contribution à l'étude des métaux de Tell ed-Dēr", *Tell ed-Dēr IV* (Hrsg. L. MEYER) (Publications du Comité Belge de recherches historiques, épigraphiques et archéologiques en Mésopotamie 5; Leuven 1984) 97-117, bes. 104.

(17) Von den überaus zahlreichen Untersuchungen sei hier nur verwiesen auf: N.H. GALE – Z.A. STOS – G.R. GILMORE, "Alloy Types and Copper Sources of Anatolian Copper Alory Artifacts", *AnSt* 35 (1985) 143-173, bes. 154-156; T.C. SEELIGER et al., "Archäometallurgische Untersuchungen in Nord- und Ostanatolien", *Jahrbuch des römisch-germanischen Zentralmuseums Mainz* 32 (1985) 597-659; M. FRANGIPANE, "Early Developpments of Metallurgy in the Near East", *Studi di Paleontologia in Onore di Salvatore M. Puglisi* (Hrsg. M. LIVERANI – A. PALMIERI – R. PERONI) (Roma 1985) 215-229, bes. 216-218, 226.

(18) Auf diese Region konzentriert sich das Forschungsinteresse vor allem wegen der Fülle an Textfunden aus altassyrischer Zeit, siehe oben.

halten war) zur Bronzeproduktion eingesetzt wurde, sondern auch, ob lokale Zinnvorkommen nachweisbar sind und ob diese gezielt ausgebeutet wurden (oder mit dem technischen Wissen der Zeit überhaupt ausgebeutet werden konnten!) (19). Jedenfalls wurde klar,

(19) Die Kontroverse um lokale Zinnvorkommen in Anatolien wird äußerst engagiert und heftig geführt. Vgl. dazu zunächst den Kurzbericht: K.A. YENER, "Tin in the Taurus Mountains: The Bolkardağ Mining Survey", *AJA* 90 (1986) 183; sowie die Detailstudie: K.A. YENER – H. ÖZBAL, "Tin in the Turkish Taurus mountains: the Bolkardağ mining district", *Antiquity* 61 (1987) 220-226. Gegen die Thesen Yeners erhob sich alsbald heftiger Widerspruch, vgl. J.D. MUHLY et al., "The Bronze Metallurgy of Anatolia and the Question of Local Tin Sources", *Archaeometry '90: XXVII. International Symposion on Archaeometry (2-6 April 1990, Heidelberg, Germany)* (Hrsg. E. PERNICKA – G.A. WAGNER) (Basel 1991) 209-220, bes. 211-215: An keiner der von Yener in die Diskussion eingeführten Erzvorkommen ließe sich ein geologisch signifikanter, mit den metallurgischen Kenntnissen der frühen Bronzezeit abbaubarer Anteil an Zinn nachweisen. Die Vorstellung, "... that a simultaneous smelting of the tin ore from the Bolkardağ desposit with a copper ore ... would yield a bronze containing about 7.5% tin ... must be regarded as an utter fantasy" (ebd., 212). In jüngster Zeit publizierte K.A. Yener abermals neue Forschungsergebnisse. Anhand von in jüngst ausgegrabenen Schmelztigel-Fragmenten zurückgebliebenen Schlackenresten lasse sich die Existenz einer ergiebigen und bereits seit der Frühbronzezeit bewußt abgebauten Zinn-Mine in Göltepe und dem benachbarten Kestel nachweisen. In Anatolien habe schon lange vor (und später parallel zu) den altassyrischen Handelskolonien ein fest gefügtes regionales Handelsnetz bestanden, durch das Zinn sowohl innerhalb Anatoliens als auch nach Syrien, die Ägäis und Mesopotamien transportiert worden wäre: K.A. YENER – P.B. VANDIVER, "Tin Processing at Göltepe, an Early Bronze Age Site in Anatolia", *AJA* 97 (1993) 207-238; sowie in Ergänzung: P.B. VANDIVER et al., "Thermoluminescence Dating of a Crucible Fragment from an Early Tin Processing Site in Turkey", *Archaeometry* 35 (1993) 292-298. Abermals erhob sich massive Kritik, vgl. J.D. MUHLY, "Early bronze Age Tin and the Taurus", *AJA* 97 (1993) 239-253: Die von YENER, "Göltepe", präsentierten Daten seien nicht aussagekräftig ("flimsy evidence", ebd., 241), die dokumentierten Zinnreste ließen absolut nicht darauf schließen, daß der lokale Abbau in Göltepe überhaupt *um des Zinns willen* erfolgt sei — ebenso könnten sie einem anderen in den Schlackenresten nachweisbaren Metall gegolten haben (ebd., 250-251). Schlußfolgerungen bezüglich frühbronzezeitlicher Handelsrouten ließen sich ebensowenig ziehen wie sich die Existenz signifikanter Zinnvorkommen in Anatolien dokumentieren lasse. Vgl. direkte Reaktion auf die vorgebrachte Kritik: K.A. YENER – P.D. VANDIVER, "Reply to J.D. Muhly, 'Early Bronze Age Tin and the Taurus" *AJA* 97 (993) 255-264. Die Dis-

daß nicht ausschließlich der altassyrische Handel mit Zinn für die Durchsetzung der Zinn-Bronze in Anatolien ausschlaggebend gewesen sein konnte (20). Zum anderen zeigte sich auch, daß die Erwartung, es sei weder "reines" metallisches Zinn noch aus solchem gefertigte Artefakte in größerem Umfang erhalten geblieben, zu pessimistisch formuliert war: Vereinzelt wurden solche in der Zwischenzeit zutage gefördert, und zwar nicht im zur Diskussion stehenden südwestasiatischen Raum, sondern auch im Mittelmeerraum, in Ägypten und Zentraleuropa (21). Nur wenige der Fundgegenstände sind vor dem Übergang von der Mittel- zur Spätbronzezeit zu datieren (22). Spätbronzezeitlich sind jedenfalls auch die in den Wracks gesunkener Schiffe in erheblichen Mengen gefundenen Zinn-Barren bzw. deren Reste. Von Bedeutung sind hier vor allem die Funde vor Kap Gelidonya (23) und ganz besonders bei

---

kussion ist jedenfalls in vollem Gange und wird zeitweilig mit einigem Zynismus geführt.

(20) Zu den Frühstadien des Metallhandels in Anatolien vgl.: K. A. YENER, "A Review of Interregional Exchange in Southwest Asia: The Neolithic Obsidian Network, the Assyrian Tradig Colonies and a Case for Third Millenium B.C. Trade", *Anat.* 9 (1982) 33-75, bes. 38-48; id., "The Production, Exchange and Utilization of Silver and Lead Metals in Ancient Anatolia: A Source Identification Project", *Anat* 10 (1983) 1-15.

(21) Zu den Funden vgl. die Hinweise bei R. MADDIN – T. STECH WHEELER – J. D. MUHLY, "Tin in the Ancient Near East: Old Questions and New Finds", *Exped* 19/2 (1977) 35-47, bes. 42-47; K. VAN LERBERGHE, "Note sur les tablettes en métal du palais de Sargon à Khorsabad", *OLP* 15 (1984) 247-248; J. D. MUHLY, "Sources of Tin and the Beginnings of Bronze Metallurgy", *AJA* 89 (1985) 275-291, bes. 279-280.

(22) Von hervorragender Bedeutung sind in dieser Hinsicht die aus altbabylonischer Zeit stammenden, in Tell-ed Dēr gefundenen Schmuckgegenstände, vgl. VAN LERBERGHE – MAES, "Contribution", 100-105. Sämtliche Fundobjekte sind Schmuckstücke aus praktisch reinem Zinn. Sie stammen mit wenigen Ausnahmen aus Kindergräbern, deren Kontext (Grabbeigaben!) auf aus begüterten Verhältnissen stammende Eigentümer schließen läßt.

(23) Vgl. dazu zunächst: G. F. BASS, "The Cape Gelidonya Wreck: Preliminary Report", *AJA* 65 (1961) 270-277, bes. 273; sowie den ausführlichen Bericht: G. F. BASS, *Cape Gelindonya: A Bronze Age Shipwreck* (TAPhS 57/8; Philadephia 1967). Neben einer großen Anzahl spätbronzezeitlicher Kupferbarren (ausführliche Dokumentation ebd., 52-83) fand man dünne, s-förmig gebogene Metallfolien (ebd., 131-132) mit einem Anteil von 52,8% Zinnoxyd, was einem Gehalt von 41,6% an metallischem Zinn entsprechen würde. Die Folien waren offensichtlich zur

Ulu Burun / Kaş (24) (beide vor der türkischen Küste in geographischer Nähe zueinander). Aus der Ladung gesunkener — ebenfalls spätbronzezeitlicher Schiffe — dürften ferner vor der palästinischen

---

Verzierung von Schmuckgegenständen (Elfenbeinboxen usw.) gedacht, eine auch durch Funde dokumentierbare Technik. Ferner fanden sich ca. 8 kg einer zu 13,84% aus Zinnoxyd bestehenden pastenähnlichen Substanz, über deren genaue Deutung (Überreste metallischen Zinns in Barrenform?) zunächst kein Konsens erreicht werden konnte (ebd., 82-83, 171-172). Ebenso diskutiert sind Alter (spätes 13. bzw. frühes 12. Jahrhundert v. Chr.?) und Herkunft (Syro-Palästina?) des Schiffes. Eine Auseinandersetzung vor dem Hintergrund des neuesten Forschungsstandes findet sich in G.F. BASS, "Evidence of Trade from Bronze Age Shipwrecks", *Bronze Age Trade in the Mediterranean: Papers Presented at the Conference held at Rewley House, Oxford, in December 1989* (Hrsg. N.H. GALE) (Studies in Mediterranean Archaeology 90; Jonsered 1991) 69-82.

(24) Vgl. zunächst G.F. BASS – D.A. PULAK, "A Late Bronze Age Shipwreck at Kaş, Turkey", *International Journal of Nautical Archaeology and Underwater Exploration* 13 (1984) 271-279, Die Grabung ist noch nicht abgeschlossen, Berichte über die einzelnen Kampagnen finden sich bei: G.F. BASS, "A Bronze Age Shipwreck at Ulu Burun (Kaş): 1984 Campaign", *AJA* 90 (1986) 269-296; C. PULAK, "The Bronze Age Shipwreck at Ulu Burun, Turkey: 1985 Campaign", *AJA* 92 (1988) 1-37; G.F. BASS et al., "The Bronze Age Shipwreck at Ulu Burun: 1986 Campaing", *AJA* 93 (1989) 1-29; neuester Kurzbericht in *AJA* 98 (1994) 259-260 (Mitteilungen, Stichwort "Kaş-Uluburun", M.H. GATES). In den Überresten des Schiffskörpers fand sich eine immens umfangreiche Ladung, die eine Revision sämtlicher Vorstellungen vom Umfang des spätbronzezeitlichen Gütertransportes erzwingt; 342 Kupferbarren in "oxide"-Form; mehr als 40 Zinnbarren (17 ebenfalls in "oxide"-Form) mit einem Reinheitsgrad von 99,5% oder höher (detaillierte metallurgische Analyse bei: R. MADDIN, "The Copper and Tin Ingots from the Kaş Shipwreck", *Archäometallurgie der Alten Welt: Beiträge zum Internationalen Symposion 'Old World Archaeometallurgy', Heidelberg 1987* [Hrsg. A. HAUPTMANN – E. PERNICKA – G.A. WAGNER] [Der Anschnitt 7; Bochum 1989] 99-105); dutzende Glasbarren, eine Tonne Therebintenharz, Elephantenstoßzähne, Nilpferdzähne, Schildkrötenpanzer, Schalen von Straußeneiern, Gewürze (Koriander, Feigen, Trauben, Mandeln, Granatäpfel, Oliven usw.). Daneben fanden sich erhebliche Mengen an Ankern, Keramik, Schmuckstücken aus diversen Metallen, Figurinen, Skarabäen, Zylindersiegel, ein holzernes Dyptichon (Schreibmaterial!), Bronzewerkzeuge usw. Die Keramik- und Schmucktypologie spricht für eine Datierung gegen Ende des 14. bzw. den Anfang des 13. Jahrhunderts v. Chr. Es scheint gesichert, daß das Schiff von Ost nach West reiste, wahrscheinlich von einem syro-palästinischen Hafen aus in Richtung der westlichen Ägäis. Massiv gegen diese Deutung (und für Kreta als Ausgangspunkt) äußerte sich jüngst J.E. DAYTON, "The Ulu Burun (Kaş) Shipwreck and Old Trading Routes", *The Discovery of Glass: Experiments*

Küste südlich von Haifa geborgene Zinnbarren stammen ([25]). Die Auswertung der Funde und ihrer Kontexte löste eine rege und wohl noch keinesfalls beendete Diskussion um den spätbronzezeitlichen Güteraustausch und den Verlauf der Handelswege aus ([26]).

2. Schwierig gestaltete sich auch die Beantwortung der Frage nach dem exakten Verhältnis, in dem Zinn zur Bronzeproduktion verwendet worden war. Hinzuweisen wäre hier etwa auf eine von E. R. Eaton und H. McKerrell 1976 publizierte Studie ([27]), in der diese aufgrund eines Vergleichs der archäologischen Funde und der zeitgenössischen Rezepturen zur Herstellung von Zinn-Bronze zu einer neuen Bestimmung von *AN.NA / annaku* gelangen: Es könne sich hierbei nicht um Zinn handeln, vielmehr sei *AN.NA / annaku* als

---

in the Smelting of Rich, Dry Silver Ores, and the Reproduction of Bronze Age-type Cobalt blue Glass as Slag (American School of Prehistoric Research Bulletin 41; Cambridge, MA 1993) 27-31.

([25]) Vgl. E. Galili – N. Shmueli – M. Artzy, "Bronze ship's cargo of copper and tin", *International Journal of Nautical Archaeology and Underwater Exploration* 15 (1986) 25-37. Unter den Resten der Schiffsladung fanden sich fünf Zinnbarren von hoher Reinheit mit einem Gewicht zwischen 2,2 und 4,1 kg. Die tragen zum Teil Schriftzeichen, die in die Nähe der kypro-minoischen Schrift verweisen (Zeitraum zwischen 1500-1150 v. Chr). Anders als der ebenfalls in diesem Kontext gefundene Kupferbarren weisen die Zinnbarren Spuren von sekundärer Bearbeitung auf — entweder wurde das Rohmaterial entnommen und verkauft oder direkt "an Bord" zu Bronze verarbeitet. — Schwer deutbar sind zuletzt zwei außerhalb ihres Fundkontextes unter unklaren Umständen ebenfalls in der Bucht von Haifa aufgetauchten Zinnbarren (11,4 kg. bzw. 11,9 kg schwer, 95% Zinngehalt) — auch sie mit kypro-minoischen Schriftzeichen versehen und daher wahrscheinlich aus der selben Zeit stammend (vgl. Maddin – Stech Wheeler – Muhly, "Tin", 45-47). Für weitere Funde im westlichen Mittelmeer siehe R. D. Penhallurick, *Tin in Antiquity: Its mining and trade throughout the ancient world with particular reference to Cornwall* (London 1986) 105-109, 132-138.

([26]) J. D. Muhly – T. Stech Wheeler – R. Maddin, "The Cape Gelidonya Shipwreck and the Bronze Age Metals Trade in the Eastern Mediterranean", *Journal of Field Archaeology* 4 (1977) 353-362. Vgl. dazu vor allem den Sammelband *Bronze Age Trade*.

([27]) E. R. Eaton – H. McKerrell, "Near Eastern alloying and some textual evidence for the early use of arsenical copper" *World Archaeology* 8 (1976) 169-191. Vgl. dazu ferner auch P.R.S. Moorey – F. Schweizer, "Copper and Copper Alloys in Ancient Iraq, Syria and Palestine: Some New Analyses", *Archaeometry* 14 (1972) 177-198 (auf sehr beschränkter Untersuchungsbasis!).

Kupfererz mit einem besonders hohen Anteil an Arsen zu bestimmen, das bei entsprechend hoher Beifügung im Legierungsprozeß einen silbrigen, zinnähnlichen Glanz erzeuge und darüber hinaus von hoher Bruchfestigkeit der Qualität der erst später in großem Umfang produzierten Zinn-Bronze um nicht allzuviel nachstehe (28). Als Konsequenz ergäbe sich dann freilich eine erneute Infragestellung der altassyrischen Handelsprozeduren: Die Assyrer hätten ja folglich nicht "Zinn", sondern arsenhaltiges Kupfer zur Weiterverarbeitung nach Anatolien transportiert!

Auch diese Hypothese erntete heftigen Widerspruch (29), ohne daß allerdings das von Eaton–McKerrell präsentierte Datenmaterial an sich in Frage gestellt wurde: Würde man es "richtig" lesen, so ergäbe sich daraus gerade die gegenteilige Schlußfolgerung, daß nämlich mit dem Beginn des altassyrischen Handels auch die Produktion von Zinn-Bronze in Anatolien einen gewaltigen Aufschwung genommen hätte. Die Identifikation *AN.NA / annaku* = "Zinn" wäre damit weiter in Geltung, allerdings mit einer bedeutenden Modifikation: *AN.NA / annaku* bezeichne nämlich nicht pures Zinn, sondern ein Erz mit einem hohen Anteil *sowohl* an Zinn *als auch* an Arsen (30). Damit wurde ein Punkt thematisiert, der dann in der weiter voranschreitenden Forschung immer deutlicher herausgearbeitet wurde: Es kann *nicht* davon ausgegangen werden, daß *AN.NA / annaku* zu allen Zeiten ausschließlich Zinn und dieses weiter nur in metallisch "reiner" Form bezeichnete. Vielmehr muß damit gerechnet werden, daß *AN.NA / annaku* eine Art Sammelbegriff darstellt, unter dem — regional und nach Epochen durchaus differenziert — verschiedene Metalle bzw. Metallerze ähnlichen Aus-

(28) EATON – MCKERRELL, "Alloyng", bes. 179-182.

(29) Vgl. dazu etwa R. McC. ADAMS, "Review zu Larsen, The Old Assyrian City State...", *JNES* 37 (1978) 265-269; VAN LERBERGHE – MAES, "Contribution", 101; YENER, "Review", 45; J.D. MUHLY, "Sources", bes. 279-280.

(30) ADAMS, "Review", 269. Diese Ergebnisse spiegeln sich auch im Nachtrag in *AHw* (1981) 1543, wo von Soden den ursprünglichen Eintrag ("'Zinn' und wohl auch 'Blei'", *AHw* [²1985] 49) modifiert: "'Zinn' oder 'Arsen', noch unklar". Zustimmend vgl. etwa auch M.B. ROWTON, "War Trade and the Emerging Power Center", *Mesopotamien und seine Nachbarn: Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis zum 1. Jahrtausend v. Chr.: XXV. Rencontre Assyriologique Internationale Berlin, 3. bis 7. Juli 1978* (Hrsg. H.J. NISSEN – J. RENGER) (BBVO 1; Berlin 1982) 187-194, bes. 187-188.

sehens und unterschiedlichen Reinheitsgrades sowie Mischformen derselben subsumiert werden konnten: Zinn (31), Arsen und (vereinzelt) wohl auch Blei (32). Letzteres dürfte namentlich in mittelassyrischer Zeit der Fall gewesen sein (33). Als Schlüssel für die Bestimmung der Identität des jeweils mit *AN.NA / annaku* bezeichneten Metalls erwies sich ferner — neben metallurgischen Studien — vor allem die Analyse seines Handelswertes in den unterschiedlichen

(31) Für die Bestimmung der Identität von *AN.NA* in Ebla vgl. besonders H. WAETZOLDT, "Zur Terminologie der Metalle in den Texten aus Ebla", *La lingua di Ebla: Atti del Convegno internazionale (Napoli, 21-23 aprile 1980)* (Hrsg. L. CAGNI) (IUO:SMDSA Series Minor XIV; Napoli 1981) 363-378; sowie H. WAETZOLDT – H.G. BACHMANN, "Zinn-und Arsenbronzen in den Texten aus Ebla und aus Mesopotamien des 3. Jahrtausends", *OrAnt* 23 (1984) 1-16; K. VAN LERBERGHE, "Copper and Bronze in Ebla and in Mesopotamia", *Wirtschaft und Gesellschaft von Ebla: Akten der Internationalen Tagung Heidelberg, 4.-7.11.1986* (Hrsg. H. WAETZOLD – H. HAUPTMANN) (HSAO 2; Heidelberg 1989) 253-255; C. ZACCAGNINI, "Terms for Copper and Bronze at Ebla", *Wirtschaft und Gesellschaft von Ebla*, 359-360.

(32) Treffend auf den Punkt gebracht von M.-H. GATES, "Dialogues Between Ancient Near Eastern Texts and the Archaeological Record: Test Cases from Bronze Age Syria", *BASOR* 270 (1988) 63-91, 74; "*Annaku* represents a combination of ores as they exist in mines exploited by ancient Near Eastern metallurgists. Whether it means tin, lead, or arsenic is a distinction that only modern scholars demand".

(33) H. FREYDANK, "Fernhandel und Warenpreise nach einer mittelassyrischen Urkunde des 12. Jahrhunderts v.u.Z.", *Societies and Languages of the Ancient Near East: Studies in Honour of I. M. Diakonoff* (Hrsg. M. A. DANDAMAYEV et al.) (Warminster 1982) 64-75 konnte anhand des Textes VAT 18062 einen äußerst breiten Gebrauch von *AN.NA / annaku* feststellen, das (zumindest in diesem Text) sowohl "Zinn" als auch "Blei" bezeichnet, wobei allerding in den meisten Fällen noch weiter differenziert wird: Reines Zinn wird stets als *AN.NA BABBAR* ("weißes Zinn") spezifiziert, während "Blei" in der Regel als *AN.NA abāru* (wörtlich: "Blei-Zinn", 4x), dann aber auch einfach als *AN.NA / annaku* "Blei" (7x) bezeichnet wird (ebd., 68). Von diesem Befund her wird natürlich die allzu geradlinige Identifikation von *AN.NA / annaku* mit "Zinn" an so manchen Textstellen von Neuen fragwürdig (vgl. ebd., 74, Anm. 27). Von dieser Beobachtung und den bereits zitierten Zinnfunden in Tell ed-Dēr (VAN LERBERGHE – MAES, "Contribution", bes 102-103) ausgehend schlug dann K. VAN LERBERGHE, "Nieuwe problemen i.v.m. de identicatie van tin en lood (samenvatting)", *Akkadica* 34 (1983) 58; sowie VAN LERBERGHE, "Note", eine Ausweitung des anhand des mittelassyrischen Textes gewonnenen Ergebnisses auf jüngere Texte vor, wofür er allerdings in der wis-

Epochen, von dem her sich auch über philologische Plausibilitäten Genaueres sagen läßt ([34]).

Mit zunehmender wissenschaftlicher Durchdringung des vorhandenen Materials stellen sich somit Fragen aufs Neue, die als bereits gelöst betrachtet worden waren ([35]). Wie M. Müller treffend bemerkt: " Die Identität des Metalls AN.NA = *annaku* schien bisher... generall als Zinn gesichert zu sein. Doch *the adventures of the vocable annaku* haben... noch kein Ende gefunden " ([36]).

3. Der dritte oben angesprochene Problemkreis ist jener der geographischen Herkunft des Zinns. Da in Mesopotamien selbst keine Zinnvorkommen bekannt sind, wird weithin davon ausgegangen, daß das Zinn(erz) aus dem Nordwesten des Iran und aus Afghanistan ([37]) über die Landroute oder möglicherweise auch per Schiff

---

senschaftlichen Diskussion keine Zustimmung erlangen konnte, vgl. BJORKMAN, " Tablets ".

([34]) Auch zu diesem Aspekt liegen umfangreiche Detailstudien vor, von denen stellvertretend bloß einige wenige (in chronologischer Reihenfolge) genannt seien: M. MÜLLER, " Gold, Silber und Blei als Wertmesser in Mesopotamien während der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends v.u.Z. ", *Societies and Languages*, 270-278; K.R. VEENHOF, " Prices and Trade: The Old Assyrian Evidence ", *AoF* 15 (1988) 243-263; M.A. POWELL, " Identification and Interpretation of Long Term Price Fluctuations in Babylonia: More on the History of Money in Mesopotamia ", *AoF* 17 (1990) 76-99, bes. 85-87 mit weiterführender Literatur.

([35]) Ein guter Überblick über den gegenwärtigen Diskussionsstand findet sich unter dem jüngst erschienenen, äußerst umfangreich gestalteten Eintrag " Metalle und Metallurgie ", *RLA* 8/Leiferung 1-2 (1993) 96-136. Von besonderem Interesse für die konkrete Fragestellung: Abschnitt A.I. (J. JOANNES: Mesopotamien; 86-112), bes. 97-99; Abschnitt B (J.D. MUHLY: Archäologisch; 119-136), bes. 131-132 mit äußerst umfangreichen weiterführenden Literaturangaben.

[36]) M. MÜLLER, " Gold ", 272. Die unverbrüchliche Sicherheit, mit der etwa W. BEYERLIN, *Bleilot, Brecheisen oder was sonst? Revision einer Amos-Vision* (OBO 81; Freiburg [Schweiz] 1988) 19, behauptet, "...daß anaku [sic!] nicht Blei gemeint haben kann... sondern immer ausschließlich — Zinn " kann man aus assyriologischer Perspektive folglich nicht teilen. Sie entspricht nicht dem Forschungsstand. Der ursprüngliche, zurückhaltende Eintrag in *AHw* ist somit als zutreffend zu erachten.

([37]) Auch zum Problemkreis der Herkunft des Zinns liegt eine Fülle von Detailuntersuchungen vor, die an dieser Stelle auch nicht ansatzweise referiert werden könne, soll der Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht vollends gesprengt werden. Als einige wichtige Referenzen jüngeren Datums seien nur (in chronologischer Reihenfolge) genannt: J.E. DAYTON, " The problem of tin in the Ancient World ", *World Archaeology* 3 (1971) 49-70;

nach Babylonien ([38]), von da aus weiter nach Assur und Eschnunna schließlich über die bekannten Handelswege nach Anatolien transportiert wurde. Eine weitere wichtige Handelsroute, die mit dem beginnenden Niedergang der altassyrischen Handelskolonien in Anatolien zunehmend an Bedeutung gewann, war jene nach Mari ([39]). Sie verlief die längste Zeit ebenfalls über Assur und Eschnunna, für eine begrenzte Epoche (die Jahre sieben bis neun der Herrschaft Zimrilims) gelangte das Zinn jedoch direkt aus Elam nach Mari, von wo es zu einem guten Teil in den (Süd-)Western ([40]) weitertranspor-

---

A. D. FRANKLIN – J. S. OLIN – T. A. WERTIME, *The Search for Ancient Tin* (Washington, DC 1978); J. D. MUHLY, *Copper and Tin: The Distribution of Mineral Resources and the Nature of the Metals Trade in the Bronze Age* (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 43; Hamdon, CT 1973) 155-535 sowie das hiezu vom selben Autor erschienene *Supplement* (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 46; Hamdon, CT 1976) 77-136; J. D. MUHLY – T. A. WERTIME, "Evidence for the sources and use of tin during the Bronze Age of the Near East: a reply to J. E. Dayton", *World Archaeology* 5 (1973) 111-122; MADDIN – STECH WHEELER – MUHLY, "Tin"; S. CLEUZIOU – Th. BERTHOUD, "Early Tan in the Near East: A Reassessment in the Light of New Evidence from Western Afghanistan", *Exped* 25 (1982) 1419; T. SCHNEIDER, "Looking for the Source of Tin in the Ancient Near East", *Qad* 15 (1982) 98-102; P.R.S. MOOREY, *Materials and Manufacture in Ancient Mesopotamia: The Evidence of Archaeology and Art: Metals and Metalwork, Glazed Materials and Glass* (BAR International Series 237; Oxford 1985) 128-132; MUHLY, "Sources", 275-291; T. SATECH – V. C. PIGOTT, "The Metals Trade in Southwest Asia in the Millennium B. C.", *Iraq* 48 (1986) 39-64; PENHALLURICK, *Tin*, bes. 15-20.

([38]) Als "Verteilungszentren" für den Süden Mesopotamiens fungierten sie längste Zeit, so wird gemeinhin angenommen, vor allem Eschnunna und Sippar.

([39]) Die Handelsbeziehungen Maris sind viel zu komplex, als daß auf sie hier im Detail eingegangen werden könnte. Als erste Orientierung über den via Mari verlaufenden Zinnhandel können dienen: G. DOSSIN, "La route de l'Étain en Mésopotamie au temps de Zimri-Lim", *RA* 64 (1970) 97-106; A. MALAMAT, "Syro-Palestinian Destinations in a Mari Tin Inventory", *IEJ* 21 (1971) 31-38; H. LIMET, "Les rapports entre Mari er l'Elam a l'epoque de Zimri-Lim", *SEL* 2 (1985) 43-52; F. JOANNES, "L'étain, de l'Élam à Mari", *Mésopotamie et Elam: Actes de la XXXVIème Rencontre Internationale (Gand/Ghent, 10-14 juillet 1989)* (MHET - Occasional Pubblications I; Ghent 1991) 67-76. Die umfassendste sachspezifische Textedition ist: H. LIMET, *Textes administratifs relatifs aux métaux* (ARM XXV; Paris 1986).

([40]) Vor allem nach Hazor, Qatna, Aleppo, Karkemisch, Haššum und Ursum, vgl. MALAMAT, "Destinations", 34-38; JOANNES, "Étain", 72. Die regional differenzierte Durchsetzung der Zinn-Bronze gegenüber der zuvor

tiert wurde. Über die genauen Umstände dieses langwierigen und kostenintensiven Transportes zu den “Verteilungszentren” ist die Forschung bis heute in Unkenntnis, wenngleich der Wissensstand in den letzten Jahrzehnten gewaltig angewachsen ist (41). Dank einer großen Fülle von Textfunden ist hingegen der Handel mit den sekundären Abnehmern des Rohstoffes relativ gut erforscht (siehe oben).

III. Zur Rezeption der Diskussion in der alttestamentlichen Exegese

Die Ergebnisse der über lange Zeit vornehmlich im Bereich der Assyriologie geführten Diskussion haben — in sehr unterschiedlicher Intensität — auch in die alttestamentliche Exegese hineingewirkt. Der größte und fruchtbringendste Teil der Diskussion unter den Biblikern wurde über Einzelstudien geführt, denen deshalb zunächst auch ein eigener kurzer Abschnitt gewidmet werden soll. Sodann werden die wichtigsten Kommentarwerke auf die Rezeption des neueren Forschungsstandes hin befragt. Das Ergebnis der Recherche ist in diesem Punkt durchaus ambivalent. Ganz anders präsentiert sich dann das Bild in Bezug auf die modernen Übersetzungen des Alten Testaments sowie in den neuen und neuestern Lexika, denen ebnfalls jeweils ein eigener Abschnitt zugedacht wurde: Sie haben den Forschungsstand bis dato entweder gar nicht oder nur völlig unzureichend rezipiert.

1. אנך *in Einzelstudien*

Die Diskussion um die Bedeutung von אנך hat auch in der alttestamentlichen Wissenschaft einige Tradition: Die Gleichung אנך = “Blei(lot)” ist bereits seit mehr als 100 Jahren umstritten.

So setzte sich etwa bereits H. Zeydner 1888 in einem der Textkritik des Alten Testaments gewidmeten Beitrag (42) sehr ausführlich

---

üblichen Arsen-Bronze (und die maßgebliche Funktion des Bleis!) in der südlichen Levante (bes. Palästina) diskutiert anhand neuster Funde ausführlich G. PHILIP, “Tin, Arsenic, Lead: Alloying Practices in Syria-Palestine around 2000 B.C.”, *Levant* 23 (1991) 93-104.

(41) Vgl. resümierend zur Diskussion um die Herkunft und den Handel mit Zinn, aber auch anderen kostbaren Metallen STECH – PIGOTT, “Trade”, 39-64.

(42) H. ZEYDNER, “Bejdragen tot de texstcritiek op het O.Y.: II”, *ThSt(U)* 6 (1888) 247-264, bes. 257-264.

mit der Passage Am 7,7-8 und den ihm als unhaltbar erscheinenden Deutungsversuchen auseinander. Weder "Bleilot" noch "Maurerkelle" hält Zeydner für geeignete Interpretationen von אנך, da sie als Bilder des Aufbauens — und nicht des Niederreißens — dem Duktus des Textes widersprächen. Das von Amos Geschaute müsse vielmehr als Bild für Zerstörung gedeutet werden. So entwickelt Zeydner seine eigene Interpretation, die zwar nicht auf Textänderungen, jedoch auf der (zweifelhaften) Annahme von Lautähnlichkeiten beruht: Ein "Wortspiel" zwischen dem in Am 7,7a als ענך zu lesenden אנך und einer Ableitung der übrigen Belege vom Verbum נכה liege dem Text zugrunde: YHWH stünde dann auf einer "hohen Mauer" und hielte ein Werkzeug zum "Niederreißen" in Händen — womit der destruktive Charakter des Bildes gewahrt wäre (43).

Obwohl der Vorschlag Zeydners vereinzelt aufgegriffen wurde (44), kann er aus heutiger Perspektive als überholt gelten. Bedeutsamer ist, daß die Auseinandersetzung mit dem Text ein hohes exegetisches Bewußtsein betreffs אנך erkennen läßt. Es heiße nämlich in erster Linie "Zinn", sei als akkadisches Lehnwort zu analysieren und spreche daher von sich aus klar gegen die "Bleilot"-Deutung (zumal dafür andere hebräische Termini zur Verfügung stünden)! Die dieser Erkenntinis entsprechenden Konsequenzen zieht Zeydner nicht — zu stark ist er in diesem Punkt der traditionellen Deutung verhaftet: Jahwe mit "Zinn" in der Hand? Was ändert das für die Interpretation? "Mij dunkt: niets" (45). Immerhin: "Zinn" als Übersetzungsmöglichkeit für אנך ist damit ausdrücklich thematisiert (46).

Ein weitreichender Versuch, sich der traditionellen, jedoch zunehmend als unbefriedigend empfundenen Deutung zu entziehen, wurde dann um die Jahrhundertwende von A. Condamin (47) unter-

(43) ZEYDNER, "Bijdragen", 262-264.

(44) So etwa jüngst W. RUDOLPH, *Joel - Amos - Obadja - Jona* (KAT XIII/2; Gütersloh 1971) 235 (ohne Berufung auf Zeydner).

(45) ZEYDNER, "Bejdragen", 261.

(46) Vgl. zur exegetischen Diskussion auch den fast zeitgleich erschienenen Kommentar: J. KNABENBAUER, *Commentarius in Prophetas Minores* (CSS V.T. III/1; Paris 1886) 313-315 (siehe weiter unten). Zur gleichen Zeit wird hingegen אנך = "Blei(lot)" fraglos aufrechterhalten von A. S. CARRIER, "The Ἅπαξ λεγόμενα of the Minor Prophets", *Hebr* 5 (1888-89) 131-136: 136; "literally »lead«" (!).

(47) A. CONDAMIN, "Le prétendu 'fil à plomb' de la vision d'Amos", *RB* 9 (1900) 586-594.

nommen: "Il est temps de sortir de [ce] chaos des commentaires; et l'on peut sortir qu'en se débarrassant définitivement du 'fil à plomb', sans rien supprimer ni changer dans le texte" (48), meint Condamin, und schlägt statt der geläufigen Deutung LXX als neuen Ausgangspunkt für die Übersetzung von אנך vor: ἀδάμας sei der Schlüssel zum korrekten Verständnis der Vision. Es bezeichne nämlich "un *métal très dur*", genauer: Eisen. "Guerre et destruction" seien der eigentliche Hintergrund der Vision (49). "Eisenmauer" und "Eisen in YHWHs Hand" — darin liege die eigentliche Pointe des Textes. Bliebe dieser Aspekt der Vision in der Deutung gewahrt, so wäre demgegenüber die genaue Kenntnis der Natur des Metalls sekundär. Nur eine Interpretation scheide mit Sicherheit aus: "Blei-(lot)" (50).

Mit dieser "kriegerischen Interpretation" von אנך war Condamin seiner Zeit weit voraus. Er stieß mit seinen Ausführungen zunächst jedoch auf keine Resonanz. Stattdessen bewegte sich die Suche nach Erklärungen für אנך weiterhin in den vorgegebenen Bahnen und führte zu teilweise kurios anmutenden Lösungen (51). So schlug etwa H. Junker in einem 1936 erschienen Beitrag (52) folgende Deutung vor: Die CsV חומת אנך sei richtig als חֲמַת אנך "glühendes Blei" zu lesen (53). Dies wiederum beziehe sich auf geschmolzenes Blei, das YHWH in der Folge in die Mitte seines Volkes bringen werde, was durchaus "realistisch und drastisch gemeint" sei: Im Hintergrund stehe eine im Altertum praktizierte und in rabbinischen Texten belegte "gräßliche Art der Hinrichtung" (54), bei der einem Gesetzesbrecher glühendes Blei in den Mund gegossen

(48) CONDAMIN, "Le prétendu 'fil à plomb'", 590-591.
(49) Ebd., 591.
(50) Ebd., 594.
(51) Erwähnenswert ist die Bemerkung von F. PRAETORIUS, "Anmerkungen zu Amos", *ZAW* 35 (1915) 12-25: 23, das vierte אנך in Am 7,8b sei "gewählt um des Wortspiels mit אנכי willen" (Am 7,8b müsse also lauten: "Siehe ich will das Ich mitten in mein Volk Israel stellen"), unabhängig von der Grundbedeutung von אנך (für die "Zinn" noch nicht vollends im Blick war). Die Deutung findet auch in der moderneren Literatur vereinzelt noch Zustimmung, vgl. weiter unten.
(52) H. JUNKER, "Text und Bedeutung der Vision Amos VII, 7-9", *Bib* 17 (1936) 359-364.
(53) Der Vorschlag stammte allerdings nicht von Junker, sondern war bereits von A. VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes traduits et commentés* (EB; Paris 1908), 266 in die Diskussion eingebracht worden.
(54) JUNKER, "Text", 363.

werde, um ihn innerlich zu verbrennen. Dies wissend, lasse sich die Vision "... zwanglos in allen Einzelheiten" erklären: YHWH "... droht, dem Volke, das hier natürlich als Person gedacht ist, wie einer Ehebrecherin glühendes Blei einzuschütten und es dadurch grausam zu vernichten" ([55]). Auch die von Junker vorgeschlagene Deutung der Vision wurde wegen ihrer offensichtlichen Schwächen, auf die hier nicht eigens eingegangen werden muß, nicht rezipiert ([56]). Der von I.M. Rinaldi ([57]) eingebrachte Gegenvorschlag, אנך als gemeinsemitischen Ausdruck für verschiedene aus Metallen gewonnene Substanzen ("sensum vagum") und im konkreten Text als das dem Mörtel beigefügte "Bleiweiß" (Bleioxyd) und daher als "Mörtel" zu interpretieren ([58]), ist wohl eher als (mißglückter) Versuch zur Rettung der Vulgata-Übersetzung der letzten drei Belege von-אנך mit "trulla caementarii" denn als Beitrag mit exegetischen Gewicht zu werten.

Ein wichtiger, praktisch unbeachtet gebliebener Aufsatz wurde 1951 von P.B. Cornet veröffentlicht ([59]). Nach gründlicher Aufarbeitung der Forschungsgeschichte und im vollen Bewußtsein der Unhaltbarkeit der eingebürgerten Deutung von אנך bringt Cornet einen völlig neuen Vorschlag in die Diskussion ein ([60]): Er möchte das Lexem vor dem Hintergrund neuassyrischer Kriegstaktik deuten, und zwar als Bezeichnung für den allerorten gefürchteten Rammbock: YHWH stünde dann auf dem Rammbock, Amos sähe ihn gegen das werhrlose Israel heranstürmen — ein beeindruckendes Bild! Um auch philologisch zu dieser Deutung zu gelangen, muß Cornet allerdings nach anderen Ableitungen der אנך zugrundeliegenden Wurzel suchen, deren mehrere er auch aus dem Akkadischen als mögliche Belege für eine im Bibelhebräischen sonst nicht bezeug-

([55]) JUNKER, "Text", 364.

([56]) Belanglos ist die im Predigtton gehaltene Kurznotiz von J.L. MCKENZIE, "The Plumb-Line (Amos 7,8)", *ET* 60 (1949) 159. Weitgehend unwissend für die bereits im Gange befindliche Diskussion zeigt sich J. MORGENSTERN, "Amos Studies I", *HUCA* 11 (1936) 19-140. Daß אנך "plumbline" bedeute, "... seems to be beyond question" (ebd., 99).

([57]) I.M. RINALDI, "De III et IV visione libri Amos (Am. 7,7-9; 8,1-3)", *VD* 17 (1937) 82-87, 114-116.

([58]) RINALDI, "De III et IV visione", 84-85.

([59]) P.B. CORNET, "Une 'crux': Amos VII, 7-9: 'aNAK = bélier", *EtFr* 2 (1951) 61-83.

([60]) CORNET, "Amos VII, 7-9", 69-74.

te Wurzel beibringt (61). In diesem Punkt gerät Cornet allerdings philologisch in eine Sackgasse, aus der er sich nicht überzeugend befreien kann. Immerhin: Auch dies ein ausführlich begründeter Versuch, sich der traditionellen Deutung von אנך zu entziehen (62).

Veranlaßt durch die heftige Diskussion in der Assyriologie erhielt auch die alttestamentliche Diskussion zusehends an Dynamik (63). Zunächst ist hier auf einen Beitrag von G. Brunet zu verweisen (64), der angesichts der Unzufriedenheit mit der traditionellen Interpretation über die Andeutungen in den moderneren Hebräischlexika und unter Berufung auf die Studie Landsbergers (65) die Interpretation von אנך als “Zinn” versucht. Der Schlüssel für das Gelingen der Interpretation läge in der Funktionsbestimmung von אנך = “Zinn” als dem zur Bronze- und damit Waffenproduktion unbedingt notwendigen Rohstoff: “L’étain était nécessaire pour la guerre” (66). Die “Zinnmauer” in Am 7,7a sei demzufolge als gigantischer, unermeßlich kostbarer Vorrat an diesem Edelmetall zu deuten, ein Rohstofflager, daß YHWH eine schier endlose Waffenproduktion — zum Schaden Israels — ermöglichen würde. Analog sei אנך = “Zinn” in Gottes Hand nichts anderes als eine Chiffre für das in Am 7,9b dann ausdrücklich genannte (gegen Israel gerichtete) Schwert (חרב) (67). Jedenfalls sei— unabhängig von Interpretationsvarianten — an der Bedeutung “Zinn” nicht mehr vorbeizukommen. Die bange Frage: “Cette vérité sera-t-elle acceptée aussi allègrement que l’a été l’erreur du fil à plomb? on l’espère ...” (68)

(61) Cornet, “Amos VII, 7-9”, 73-74.

(62) Solches ist V. Maag, *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos* (Leiden 1951) 43-44, 66 hingegen fremd. Er begnügt sich unter Hinweis auf *BRL* diskussionslos mit der Übersetzung “Bleilot, Senkblei”.

(63) Die Unsicherheit in der assyriologischen Diskussion spiegelt sich etwa bei G. Rinaldi, “La parola ’ănāk”, *BeO* 4 (1962) 83-84 derart, daß eine Festlegung von אנך auf eine bestimmte Bedeutung überhaupt vermieden wird. Zu erwähnen wären ferner M. Ellenbogen, *Foreign Words in the Old Testament: Their Origin and Etymology* (London 1962) 31-32, der allerdings über eine philologische Bestandsaufnahme nicht hinausgeht. Gleiches gilt für H. R. Cohen; *Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic* (SBLDS 37; Missoula 1978) 137.

(64) G. Brunet, “La vision de l’étain: Réinterpretation d’*Amos* VII 7-9”, *VT* 16 (1966) 387-395.

(65) Landsberger, “Tin”.

(66) Brunet, “Vision”, 391.

(67) Ebd., 393-394.

(68) Ebd., 395.

hat bis heute nichts an Aktualität eingebüßt: Weder im kurz darauf erschienenen Amos-Kommentar H.W. Wolffs (69) noch in der neubearbeiteten dritten Auflage von *HALAT* (70) fand die von Brunet monierte Übersetzung "Zinn" Berücksichtigung. In einer als Reaktion auf diese "Ignoranz" publizierten Kurzmitteilung versuchte W.L. Holladay den Beobachtungen Brunets nochmals mit Nachdruck Gehör zu verschaffen (71): "Zinn" sei in der Tat die einzig mögliche Übersetzung für אֲנָךְ, Brunets Vorschlag sei nicht bloß als Hypothese, sondern als einwandfrei erwiesene Tatsache zu werten (72).

Kurze Zeit später erschien ein Beitrag von J. Ouellette (73), der dieses Verständnis seinen exegetischen Überlegungen bereits als Ausgangspunkt zugrundelegte und sich weniger der philologischen Diskussion als den interpretatorischen Konsequenzen der "neuen" Deutung widmete. Ouellette schloß sich der These Brunets von der Zinnmauer als gigantischem Rohstofflager nicht an. Das Bild dürfe nicht zu schnell ins Metaphorische aufgelöst werden, sondern müsse in erster Linie auf seine "portée réaliste" (74) hin befragt werden. Dies unternimmt Ouellette in der Folge, wobei Beobachtungen aus dem Bereich der Akkadistik im Vordergrund der Untersuchung stehen. Vergleichbare Bildelemente meinte Ouellette vor allem in magischen Texten aus dem mesopotamischen Raum zu erkennen: Ähnlich den im kalû-Ritual genannten Zinngegenständen hätte auch die "Zinnmauer" bzw. das "Zinn in YHWHs Hand" in Am 7,7 rituelle Funktion, genauer: Sie gehörten in den Kontext der kultisch vollzogenen Zerstörung eines Heiligtums (75). Die Belege von אֲנָךְ in Am 7,8 seien in ihrer Bedeutung ambivalent, insofern sie aufgrund ihrer Lautgestalt auch die Konnotation "seufzen", "stöhnen" (אנח) zuließen — ein Aspekt, der auch in den zitierten akkadischen Texten

(69) H.W. WOLFF, *Dodekapropheton 2: Joel und Amos* (BKAT XIV/2; Neukirchen-Vlyun ³1985) = [1. Auflage 1969].

(70) *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (Hrsg. L. KÖHLER – W. BAUMGARTNER) (Leiden ³1967-) I, 69.

(71) W.L. HOLLADAY, "Once more, *ʾᵃnak* = 'Tin', Amos VII 7-8", *VT* 20 (1970) 492-494.

(72) HOLLADAY, "*ʾᵃnak*", 494.

(73) J. OUELLETTE, "Le mur d'étain dans Amos, VII, 7-9", *RB* 80 (1973) 321-331.

(74) OUELLETTE, "Mur d'étain", 324.

(75) OUELLETTE, "Mur d'étain", 328-329.

bedeutsam sei (76). — Ouellettes Überlegungen fanden keine breite Zustimmung. Sie zeigten jedoch eindrucksvoll, daß die Übersetzung אנך = "Zinn" die Auslegung der Amos-Vision tatsächlich "sur de nouvelles pistes" (77) gestellt hat.

"Il faut abandonner cette traduction tout à fait..." (78), meinte auch C. van Leeuwen in einem 1977 erschienenen kurzen Beitrag angesichts der Hartnäckigkeit, mit der sich "Senkblei" und "Bleilot" trotz neuer Erkenntnisse in Übersetzungen und Kommentaren hielten. Argumentativ liegt van Leeuwen ganz auf der Linie Brunets: Die durch die gewaltigen Mengen des von Amos geschauten Zinns ermöglichte Waffenproduktion sei Ausdruck für das Ende Israels, das — in V. 8 symbolisch, in V. 9 explizit — in YHWHs Hand gelegt sei.

Auch H. Gese kommt in einem seiner Aufsätze (79) auf das Problem אנך zu sprechen. Er schließt sich den zuvor dargestellen Positionen insofern an, als auch er die Übersetzung אנך = "Zinn" als gesichert erachtet. Auch plädiert er dafür, die seit dem Mittelalter beliebte Senkblei-Deutung endlich ad acta zu legen (80). In der Interpretation steht Gese den Anregungen Brunets nahe: Die Metallmauer symbolisiere in erster Linie Wehrkraft, Rüstungspotenz und sei Bild für die bevorstehende militärische Überwältigung Israels (81).

Die steigende Akzeptanz der "Zinn"-Variante spiegelt sich ferner in eher beiläufigen Bemerkungen bei D. L. Petersen (82), der allerdings für den vierten Beleg in Am 7,8b auf den bereits mehrfach

(76) OUELLETTE, "Mur d'étain", 329-330. Der Vorschlag wurde bereits mehrfach in die Diskussion eingebracht, vgl. F. HORST, "Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten", *EvT* 20 (1960) 193-205, bes. 201.

(77) OUELLETTE, "Mur d'étain", 331.

(78) C. VAN LEEUWEN, "Quelques problèmes de traduction dans les visions d'Amos chapitre 7", *Übersetzung und Deutung: Studien zu dem Alten Testament und seiner Umwelt, A. R. Hulst gewidmet von Freuden und Kollegen* (Hrsg. H. A. BRONGERS) (Nijkerk 1977) 103-112: 109.

(79) H. GESE, "Komposition bei Amos", *Congress Volume Vienna 1980* (Hrsg. J. A. EMERTON) (VTS 32; Leiden 1981).

(80) GESE, "Komposition", 79.

(81) GESE, "Komposition ", 81-82. Geses Ausführungen bezüglich der Deutung von אנך referiert — zustimmend — A. G. AULD, *Amos* (OTGu; Sheffield 1986) 18-20.

(82) D. L. PETERSEN, *The Roles of Israel's Prophets* (JSOTSS 17; Sheffield 1981) 77-78.

erwogenen Vorschlag eines Wortspiels zurückgreift: Statt אנך sei ein an die Verbalform angetretenes und im Zuge des Überlieferungsprozesses mißinterpretiertes (an den Propheten gerichtetes) ePP 2 masc. sg. zu lesen, sodaß die gesamte Vision letztlich als "the commissioning of Amos to go to Israel" ([83]) zu interpretieren sei. Der Vorschlag Petersens stieß aus offensichtlichen Gründen auf keine Resonanz.

Mit "Zinn" übersetz auch G. Bartczek in einer umfangreichen Studie zu den Visionsberichten des Amos ([84]), wobei er das Bild von der "Zinnmauer" in offensivem Sinne interpretiert: Die Mauer erkläre sich als "Angriffsmauer — Schild neben Schild — in dichter Reihe heranrückende Krieger" ([85]) — die "Mauer" ist hier also als eine Art Schlachtreihe aufgefaßt. Statt אנך liest Bartczek in 7,8b אנחה "Seufzen" — ein bereits wohlbekannter, mehrfach wiederkehrender Vorschlag.

Einen kräftigen Impuls erhielt die Diskussion durch eine ausschließlich der Fragestellung gewidmete Monographie W. Beyerlins ([86]). Mit vehement vorgebrachten Argumenten zog dieser gegen die *opinio plurium* — die Bestimmung von אנך als "Senkblei, Bleilot" und alle daraus sich ergebenden (durchaus nicht einheitlichen) interpretatorischen Konsequenzen — ins Feld ([87]). Für diese Bedeutungsbestimmung gebe es keinerlei philologischen Argumente, sie resultiere allein aus dem hartnäckigen Beharren der "Bleilot-Deuter" ([88]) auf einer liebgewonnenen exegetischen Tradition. Mit großem Nachdruck forderte Beyerlin daher die dem Diskussionsstand der Akkadistik besser entsprechende Wiedergabe von אנך als "Zinn" und die dementsprechende Neuorientierung der Textauslegung ein ([89]). Letztere müsse nach Verabschiedung der "heiligen Kuh" ([90]) "Bleilot" bzw. "Senkblei" ebenfalls in eine ganz andere

([83]) PETERSEN, *Roles*, 78.

([84]) G. BARTCZEK, *Prophetie und Vermittlung: Zur literarischen Analyse und theologischen Interpretation der Visionsberichte des Amos* (EHS.T 120; Frankfurt/Main 1980) 119-121.

([85]) BARTCZEK, *Prophetie*, 121.

([86]) BEYERLIN, *Bleilot*.

([87]) Ebd., 12-17.

([88]) Ebd., 15.

([89]) Bedauerlich ist, daß Beyerlin die zugunsten von "Zinn" argumentierenden alttestamentlichen Beiträge nicht vollständig erfaßt und ausgewertet hat (trotz gegenteiliger Versicherung des Autors, vgl. ebd., 25).

([90]) BEYERLIN, *Bleilot*, 14.

Richtung gehen: Nicht im Bild der " Bleilotvermesserei irgendeines Gemäuers " (91), sondern in der Bedeutung des Zinns als wichtigstem Rohstoff der Bronze- (und damit der Waffen-)Produktion sei das Spezifische der Vision zu sehen. Die " Zinnmauer ", auf der YHWH mit " Zinn in seiner Hand " stehe, sei als Bild für den (bewaffneten) Schutz zu deuten, den YHWH Israel bislang angedeihen habe lasse. Das "... Zinn rückt ein Potential von Macht und Kraft und Härte vor Augen ... Zinn bei der Mauer demonstriert deren Unbezwingbarkeit. In Gottes Hand ist es Andeutung enormer Waffengewalt ...; Zinn, von Gott in die Mitte seines Volkes bewegt, ist gottgewollte, gottgelenkte unwiderstehliche Invasionsmacht " (92). Was also ursprünglich ein Bild für den Israel zuteil gewordenen göttlichen Schutz sei, werde im göttlichen Drohwort ins Gegenteil, zur Androhung höchster Bedrängnis verkehrt (93) — analog zum Wortspiel der nachfolgenden vierten Vision Am 8,1-2 (94).

Der Vorstoß Beyerlins zugunsten von אֲנָךְ = " Zinn " — nicht unbedingt jedoch seine Deutung der Vision — wurden mit großer Zustimmung zur Kenntnis genommen. In einem Am 7,7-8 gewidmeten Beitrag diskutierte Ch. Uehlinger (95) die sich aus der " neuen " Übersetzung ergebenden Konsequenzen für die Textinterpretation (96). Stimmt er Beyerlin bezüglich der Deutung der " Mauer aus Zinn " in den wesentlichsten Punkten zu — " eine widerstandsfähige, mächtige, nach menschlichem Ermessen geradezu uneinnehmbare Festungs- oder Stadtmauer " (97) — so stellt Uehlinger den von Beyerlin behaupteten defensiven Charakter der Mauer vehement in Frage. Die übrigen Belege der Verbindung נצב ni. + על wiesen vielmehr von allem Anfang an auf einen bedrohlichen Charakter des Bildes hin: Es stelle " den Herrn herrscherlich-machtvoll über der Mauer stehend und damit diese als *seiner Gewalt ausgeliefert* " (98) dar. Somit impliziere "... *schon das Ausgangsbild* Bedrohung, Angriff

(91) Ebd., 41.
(92) Ebd., 35.
(93) Ebd., 46-47.
(94) Ebd., 49-50.
(95) CH, UEHLINGER, " Der Herr auf der Zinnmauer: Zur dritten Amos-Vision (Am. VII 7-8) ", *BN* 48 (1989) 89-104.
(96) Die Diskussion um die Bedeutung von אֲנָךְ selbst wird von Uehlinger nicht mehr im Detail aufgerollt.
(97) UEHLINGER, " Zinnmauer ", 93.
(98) Ebd., 95.

bzw. Eroberung" (99). Bestätigung für seine Deutung findet Uehlinger durch die Darstellung einer kriegerischen, auf einer (bezwungenen!) Stadtmauer stehenden und einen Feind niedertretenden Göttin auf einer altbabylonischen Terrakottaplakette (100). Auch der Hinweis auf das "Zinn in YHWHs Hand" sei zumindest ambivalent: "Eben jenes Material, woraus die Mauer besteht und das metaphorisch die besondere Stärke der Mauer bezeichnet, findet sich in der Hand, und d.h. der Gewalt, des Herrn" (101). Die unvortsellbare Macht der Mauer sei dennoch der Gewalt YHWHs unterworfen! Ferner spreche die Struktur des gesamten Visions-Zyklus für eine von Anbeginn an als *Drohbild* zu interpretierende Bildkonstellation, die Ankündigung YHWH, er werde Zinn mitten in Israel hinein geben, sei nichts andres als "*die (nun stärker handlungsorientierte) Erläuterung dessen, was Amos zuvor als 'Herr auf einer Zinnmauer, in seiner Hand Zinn' statisch-ikonisch als Bild wahrgenommen hatte*" (102). Und schließlich weist Uehlinger auf eine weitere wichtige, zuvor wenig berücksichtigte Komponente, die "Ambivalenz von Zinn" hin (103): Dieses sei zwar einerseits unentbehrlicher Rohstoff für die Waffenproduktion, andererseits jedoch unlegiert extrem weich und (zumindest in militärischer Hinsicht) relativ wertlos. Eine von Uehlinger zitierte Passage aus der Fluchpassage des Vasallitätsvertrages Asarhaddons belegt genau diese Bildkomponente (104). Die beim ersten Hinsehen unüberwindliche "Zinnmauer" aus Am 7,7a wäre vor dem Hintergrund dieses Textes in der Tat äußerst ambivalent: Das Feuer des heranrückenden Feindes ließe sie unversehend hinwegschmelzen, in ihrer Weichheit wäre sie unfähig, einem nur einigermaßen ernsthaften Angriff Widerstand zu leisten: "Die assyrische Fluchdrohung zeigt jedenfalls, daß mit 'Zinn' nicht nur Härte,

(99) Ebd., 95.
(100) Ebd., 96-99.
(101) Ebd., 99.
(102) Ebd., 101.
(103) Damit führt Uehlinger einen bereits von Landsberger eingebrachten, jedoch zuvor wenig beachteten Vorschlag erneut in die Diskussion, ein, Zinn "... being a symbol of (a) softness, (b) uselessness, unless alloyed to another metal, (c) perishability" (LANDSBERGER, "Tin", 287).
(104) UEHLINGER, "Zinnmauer", 101-102. Die Passage wurde allerdings — entgegen der Meinung Uehlingers — bereits von OUELLETTE, "Mur", 326, Anm. 31 (ein Beitrag, der Uehlinger unbekannt geblieben sein dürfte) in die Diskussion eingebracht.

Kraft und Stärke assoziiert wurden, sondern gerade auch Schwäche, aussichtslose Verteidigung" ([105]). So gesehen würde der bedrohliche Unterton des Bildes von Anfang an deutlich mitschwingen, wiewohl er erst in Am 7,8b explizit gemacht würde: "Sieht Amos nur Zinn, so vereinigen sich *in diesem einen Bild* Macht und Stärke der selbstsicheren Oberschicht Israels mit der drohenden Perspektive, der übermächtigen Gewalt, die JHWH gegen Israel in Gang bringen und mit der er Israel unterwerfen wird, machtlos ausgeliefert zu sein" ([106]). Ernsthafter Widerspruch gegen die von Uehlinger vorgebrachte Deutung der Vision hat sich bislang nicht geregt, wiewohl kleinere Adaptationen vorgeschlagen wurden. Zu diesen ist ein jüngst veröffentlichter Kurzbeitrag von K. Baltzer zu zählen, der im Speziellen der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Bild und Wort in der Vision gewidmet ist ([107]). Als Ausgangspunkt dient auch für Baltzer die mittlerweile gut etablierte Übersetzung אנך = "Zinn", wobei er beim vierten Beleg Am 7,8b mit einem Wortspiel אנך – אנכי rechnet, das in der Deutung der Vision zu einer besonderen Zuspitzung — nicht bloß Zinn, Gott selbst wäre dann immitten seines Volkes — führe ([108]). Der Vorschlag selbst ist nicht neu ([109]). Auch H. Reimer bezieht in seiner jüngst zur "Botschaft des Amos" publizierten Monographie ([110]) im wesentlichen den Standpunkt Uehlingers, der damit wohl als weithin akzeptiert gelten kann.

([105]) UEHLINGER, "Zinnmauer", 102.

([106]) UEHLINGER, "Zinnmauer", 102.

([107]) K. BALTZER, "Bild und Wort: Erwägungen zu der Vision des Amos in Am 7,7-9", *Text, Methode und Grammatik: Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag* (Hrsg. W. GROSS – H. IRSIGLER – Th. SEIDL) (St. Ottilien 1991) 11-16.

([108]) BALTZER, "Bild und Wort", 12.

([109]) Siehe dazu schon PRAETORIUS, "Anmerkungen", 23, sowie den Abschnitt zur moderneren Kommentarliteratur, bes. C. VAN LEEUWEN, *Amos* (De prediking van het Oude Testament; Nijkerk 1985) 273.

([110]) H. REIMER, *Richtet auf das Recht!: Studien zur Botschaft des Amos* (SBS 149; Stuttgart 1992) 175-189, bes 177-183.

2. אנך *in der neueren Kommentarliteratur* (111)

Der Überblick soll mit den deutschsprachingen Standardkommentaren (112) begonnen werden, wobei zunächst die "großen" Kommentarwerke zu konsultieren sind: BKAT XIV/2 (H.W. Wolff) (113) und KAT XIII/2 (W. Rudolph) (114). In beiden Kommentaren hat die Diskussion um die Deutung des Lexems אנך auf sehr unterschiedliche Art und Weise ihren Niederschlag gefunden.

H.W. Wolff streicht אנך in 7,7a mit der Begründung, es sei entweder fälschlich durch "Augensprung" an dieser Stelle eingedrungen oder als "Verlesung" eines ursprünglichen אבן zu deuten (115). Aus interpretatorischen Gründen (!) sieht Wolff für die übrigen Belege keine andere Möglichkeit, als an der traditionellen Deutung "Senkblei", "Richtblei" festzuhalten (116). Mit der ihm

(111) Anders als bei den Einzeluntersuchungen zum Thema empfiehlt sich bei der Analyse der Kommentarliteratur aus praktischen Gründen eine Beschränkung auf die letzten dreißig Jahre. Der zeitlich davorliegende Befund spiegelt sich ohnedies in den jüngeren Werken. Eigens hingewiesen sei nur auf Knabenbauer, *CSS V.T. III/1*, 313-315, der אנך im Anschluß an die Vulgata und den Kommentar des Hieronymus folgendermaßen deutet: "Stat dominus super murum *stannatum*, i.e. qui non solum firmiter est extructus, verum etiam *stanno* inductus i.e. plumbo, cui argentum admiscebatur, qua re murus et firmior reddebatur et praecipue pulchrior ac splendissimus. Ita Deus populum suum et valide protexit (...) Deus tale *Stannum* in manu tenens exhibetur, tamquam is qui solus et protectionem et ornatum praestat (...) Comminatio in eo est, quod Dominus dicat *se ponere stannun* in medio populi, *se* iam desistere ab opere murum firmum ac splendidum reddendi, quare stannum collocato e manibus suis posito in medio populi, ut iam ipsi *soli* eius rei curam suscipiant et exerceant, si possint". Die Deutung "Bleilot" lehnt Knabenbauer dezidiert ab: "At quam infirmo fundamento haec explicatio innitatur, in aperto est (...) Unde *perpendiculi* notio gratuito est ficta et ad nostrum locum *plane inutilis* (Hervorhebung von mir)" (ebd., 314). Mit seiner Deutung war Knabenbauer der exegetischen Diskussion um Jahrzehnte voraus!

(112) Die kleiner dimensionierten Kommentare spiegeln das Bild der großen Standardkommentare wider. Zitiert seien hier nur: H. Werner, *Amos* (ExBib 4; Göttingen 1969) 139-140; M. Bič, *Das Buch Amos* (Berlin 1969) 149-150. Beide Autoren kommentieren Am 7,7-9 mit durchaus phantasievollen Abwandlugen der "Bleilot"-Variante. Eine Aufarbeitung des Forschungsstandes erfolg dabei jedoch nicht.

(113) Wolff, *BKAT XIV/2.*

(114) Rudolph, *KAT XIII/2.*

(115) Wolff, *BKAT XIV* / 338, Anm. 7c.

(116) Ebd., 347.

aus der Akkadistik durchaus bekannten Bedeutung "Zinn" kann er nichts anfangen, sie scheint ihm als Anspielung auf ein militärisches Einschreiten Jahwes zu schwach: "...was soll das Nebeneinander einer 'Zinnmauer' ... und des 'Zinns in seiner Hand'? Und warum heißt es 'Zinn', wenn 'Schwert' gemeint wäre?" (117). Weit befriedigender wäre die Deutung von אנך "...als Prüfgerät in Sachparallele zu משקלת und קו in Jes 28,17" (118). Die "traditionelle Lösung" bleibt bei Wolff also ungemindert in Geltung.

Differenzierter geht KAT XIII/2 (W. Rudolph) vor. In einer ausführlichen Textanmerkung (119) weist Rudolph die gängige Interpretation von אנך als "Blei" bzw. "Bleilot" unter Berufung auf den (negativen) Befund der Versionen entschieden zurück. Durch entsprechende Hinweise auf den (damals) aktuellen Diskussionsstand in der Akkadistik und unter Berufung auf die Analysen von Brunet und Holladay moniert er ferner für אנך die Bedeutung "Zinn". Vor einer entsprechenden Auswertung schreckt Rudolph dann allerdings doch wieder zurück, da ihm die Ankündigung, Jahwe würde Zinn in die Mitte seines Volkes legen ebenso wie vor ihm H.W. Wolff als zu "gemütlich" erscheint. Stattdessen konjiziert er אנך in 7,7a zu אבן und liest "steinerne Mauer". Die übrigen drei Belege von אנך interpretiert er als "Werkzeug ... mit dem man Mauern zu demolieren pflegt" (120): als "Brecheisen". Anders könne das negative Element des Bildes nicht gewahrt bleiden. Letztlich wird also auch in diesem Kommentar das Wissen um den eindeutigen sprachlichen Befund interpretatorischen Interessen untergeordnet.

Beschränkten Widerhall hat die Diskussion im Kommentar G. Fohrers (121) gefunden: Neben der von ihm bevorzugten Senkblei-Deutung referiert er lediglich die alte, von Rudolph neu ins Spiel gebrachte Übersetzungsvariante "Brecheisen" (122). In dem Umfang des Kommentars angemessener Kürze vermerkt hingenen K. Koch (123) — allerdings ohne sich festzulegen — die Alternative

(117) Ebd., 346.

(118) Ebd., 347.

(119) RUDOLPH, *KAT XIII/2*, 234-235, Anm. 7c-d.

(120) RUDOLPH, *KAT XIII/2*, 235.

(121) G. FOHRER, *Die Propheten des 8. Jahrhunderts* (Die Propheten des Alten Testaments, Band 1; Gütersloh 1974).

(122) FOHRER, *Propheten*, 32.

(123) K. KOCH, *Die Profeten I: Assyrische Zeit* (UTB 280; Stuttgart 1978). Vgl. dazu auch schon K. KOCH, *Amos: Untersucht mit den Methoden einer strukturalen Formgeschichte* (AOAT 30/1-3; Kevelaer 1976), II, 48.

"Schwermetall, Blei oder Zinn" ([124]). Gleiches gilt für den 1981 erschienenen Kommentarband der Neuen Echter Bibel (A. Deissler) ([125]). Nach einem akkadischen Parallelwort bedeute אנך zwar vorab "Zinn", vielleicht manchmal auch Blei, die jüdische Tradition überliefere jedoch die Deutung "Bleilot". Dieser gibt Deissler auch mit dem Hinweis auf die leichtere Deutbarkeit den Vorrang ([126]). Die genauen Dimensionen der "Senkbleimauer" (?) beschreibt schließlich M. Holland ([127]). Übersetzungsvarianten wie etwa "Brecheisen" lehnt er ab, die Diskussion um אנך hat im Kommentarteil allerdings keinen Widerhall gefunden.

Die modernere deutschsprachige Kommentarliteratur reflektiert somit größtenteils das Wissen um die sprachliche Unmöglichkeit der traditionellen Deutung. Bedauerlicherweise wird diese jedoch praktisch ausnahmslos — man muß wohl sagen: wider besseres Wissen — weiterhin aufrechterhalten (meist aus "interpretatorischen Gründen"). Die in den Spezialuntersuchungen seit Jahrzehnten geführte Auseinandersetzung wurde registriert, aber nicht verarbeitet ([128]).

Wesentlich befriedigender ist die Situation, die sich in den in den letzten Jahren recht zahlreich erschienenen englischsprachigen Kommentaren abzeichnet, obwohl auch hier die traditionelle "Senkblei"-Deutung vereinzelt aufrecht erhalten wird ([129]). Im

([124]) KOCH, *Profeten*, 51.

([125]) A. DEISSLER, *Zwölf Propheten: Hosea, Joel, Amos* (NEB[AT]; Würzburg 1981).

([126]) DEISSLER, *Zwölf Propheten*, 124. H. FREY, *Das Buch des Ringers Gottes um seine Kirche: Der Prophets Amos* (BAT 23,1; Stuttgart ³1988) ist gegenüber der Originalausgabe von 1958 nicht verändert und referiert den — traditionellen — Standpunkt, vgl. ebd. 148-150 sowie die textkritischen Anmerkungen ebd., 198.

([127]) M. HOLLAND, *Die Propheten Joel, Amos und Obadja* (Wuppertaler Studienbibel, Altes Testament; Wuppertal 1991) 186.

([128]) Teilweise mag dies wohl auf den Umstand zurückzuführen sein, daß umfangreiche, neue Kommentarwerke in deutscher Sprache in den letzten zwei Jahrzehnnten nicht verfaßt wurden.

([129]) Vgl. etwa H. MCKEATING, *The Books of Amos, Hosea and Micah* (CBC; Cambridge 1971) 55-56; R.B. COOTE, *Amos among the Prophets: Composition and Theology* (Philadelphia 1981) 92-93; P.C. CRAIGIE, *Twelve Prophets: Volume 1: Hosea, Joel, Amos, Obadiah, and Jonah* (Daily Study Bible; Philadelphia 1984) 175-176; J.A. SOGGIN, *The Prophet Amos: A Translation and Commentary* (London 1987) 114-116; Ph. J. KING, *Amos, Hosea, Micah - An Archaeological Commentary* (Philadelphia 1988) 74; J.

folgenden können wegen der großen Zahl der (teilweise nur als Summarien konzipierten) Publikationen nur die wichtigsten Kommentarwerke Berücksichtigung finden.

Während sich etwa im 1969 erschienenen Amos-Kommentar von J.L. Mays([130]) völlig kommentarlos und ohne den geringsten Hinweis auf die schwierige Diskussionslage die traditionelle Deutung "plumb line" findet, deutet R. Martin-Achard([131]) die Vision insgesamt unter Rückgriff auf die Bedeutung "Zinn", das hier als Rohstoff der Waffenproduktion und in diesem Sinne als "military symbol" zu verstehen sei. Im vierten אנך deute sich, so Martin-Achard, möglicherweise das Seufzen des Propheten über die bevorstehende Vernichtung an ([132]). Noch wesentlich vehementer wird diese Deutung im entsprechenden Band des Word Biblical Commentary von D. Stuart([133]) vertreten. Die traditionelle Wiedergabe von אנך rangiert hier überhaupt nur mehr unter dem Stichwort "a guess"([134]). Zwar vermeidet Stuart elegant eine exakte Interpretation der "Zinnwand", legt sich aber immerhin soweit fest, als er das vierte אנך als Anspielung auf das durch Jahwes Einschreiten ausgelöste Wehklagen deutet. Die Vision insgesamt klassifiziert er folgerichtig als Wortspielvision, die in engster Nähe zur folgenden, vierten Vision zu verstehen sei.

Rezipiert wurde der Forschungsstand auch in der eher für ein breites Publikum konzipierten Publikation von J.H. Hayes([135]),

---

LIMBURG, *Hosea-Micah* (Int; Atlanta 1988) 114. Jede Festlegung vermeidet elegant: S.N. ROSEMBAUM, *Amos of Israel: A New Interpretation* (Macon, GA 1990) 91. Auf einer kuriosen Ungenauigkeit bei der Lektüre des Beitrags Brunets beruht wohl die Meinung des Autors אנך könne sogar mit "uranium" wiedergegeben werden. Unsicherheit bezüglich der konventionellen Deutung signalisiert schließlich B. VAWTER, *Amos, Hosea, Micah with an Introduction to Classical Prophecy* (OTMes 7; Wilmington, DE 1981) 65-66.

([130]) J.L. MAYS, *Amos: A Commentary* (OTL; London 1969).

([131]) *God's People in Crisis: A Commentary on the Book of Amos* (R. MARTIN-ACHARD) *and A Commentary on the Book of Lamentations* (S. PAUL RÉMI) (ITC; Edinburgh 1984).

([132]) *God's People in Crisis*, 55.

([133]) D. STUART, *Hosea-Jonah* (Word Biblical Commentary 31; Waco, TX 1987).

([134]) STUART, *Hosea-Jonah 31*, 373.

([135]) J.H. HAYES, *Amos: The Eight-Century Prophet: His Times & His Preaching* (Nahville 1988) 204-206.

wenn auch die vorgeschlagene Interpretation dann doch eher textfern ausfällt (136).

Andersen – Freedman widmen in ihrem äußerst umfangreichen, 1989 erschienenen Amos-Kommentar (137) der Diskussion der fraglichen Stelle breiten Raum. Mit der traditionsreichen "plumb line" räumen sie gleich zu Beginn auf: "The image is certainly colorful and is helpful in homilies; but there is no evidence to support it..." (138). Mangels befriedigender alternativer Lösungsansätze entscheiden sie sich in der Folge für die Annahme *dreier* verschiedener Bedeutungen für אנך: Das erste Vorkommen in 7,7a sei im Sinne der Übersetzung des Hieronymus (und auf seine Nähe zur rabbinischen Tradition vertrauend) als "glazed or plastered wall" zu verstehen; der zweite und dritte Beleg sei im Sinne des philologischen Wissensstandes als "Zinn" zu interpretieren; die vierte Nennung von אנך würde auf ein weiteres Wort mit der Bedeutung "grief, wrong, oppression" zurückgreifen (139). Auch Andersen – Freedman verstehen folglich die gesamte Vision als Wortspielvision "comparable to the punning in the fourth vision" (140).

Der jüngste und ebenfalls sehr ausführlich gestaltete englischsprachige Amos-Kommentar (S.M. Paul) erschien 1991 in der Serie Hermeneia (141). Dessen Autor bezieht gleich zu Beginn der Textanalyse Position: אנך habe als akkadisches Lehnwort fraglos die Bedeutung "Zinn": "Thus the usual meaning 'plumb line'... must now be discarded. The word simply does not mean 'lead' ..." (142). Paul hält dann bei allen vier Vorkommen von אנך an ein und derselben Bedeutung "Zinn" fest. Die "Zinnwand" in 7,7a versteht er

(136) Ob die Zinnmauer tatsächlich "... the coalition of the enemies of Israel...', das "... hand held instrument ... the growing civil strife within Israel" bezeichnet, darf in Frage gestellt werden. Eine völlige Fehlinterpretation liegt bezüglich der Herkunft des Zinns vor: Die Zinnvorkommen der alten Welt legen gerade *nicht*, wie der Autor behauptet, in Anatolien! Das Zinn wurde nicht von dort nach Assyrien transportiert, sondern umgekehrt (ebd., 205-206)!

(137) F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, *Amos: A New Translation with Introduction and Commentary (AB 24A; New York 1989).*

(138) ANDERSEN – FREEDMAN, *Amos*, 756.

(139) Ebd., 759.

(140) Ebd., 759.

(141) S.M. PAUL, *Amos: A Commentary on the Book of Amos* (Hermeneia; Minneapolis, MN 1991).

(142) Ebd., 233-234.

als ironische Anspielung auf die Weichheit und Nutzlosigkeit des unlegierten Metalles, während er die immerhin auch schon recht gut eingebürgerte Deutung des Zinns als Rohstoff zur Waffenproduktion ebenso scharf zurückweist wie den Gedanken eines Wortspiels beim vierten Beleg von אנך. Allerdings bleibt gerade die Deutung der übrigen drei Belege von אנך bei Paul erstaunlich blaß ("The probability still very likely exists that there is more in this vision" (143). Wie der vierte Beleg "apparently refers here symbolically to the execution of judgement" geht aus der Darstellung m.E. nicht klar hervor, und es verwundert nicht wenig, im Anschluß doch wieder den Hinweis auf משקלת und קו zu finden (144).

Beachtenswert ist auch die vorbehaltlose Rezeption des aktuellen Forschungsstandes im 1985 (auf niederländisch) erschienenen Amos-Kommentar C. van Leeuwens (145). Die Vision von "de tinnen muur" deutet der Autor in militärischem Sinne: Das Zinn wird in erster Linie in seiner Funktion für die Bronze- und damit die Waffenproduktion interpretiert, wobei van Leeuwen zwischen אנך ('tinerts') und בדיל ('tin als letaal') differenziert (146). Beim vierten Beleg in Am 7,8b handelte es sich "wellicht tegelijk een zinspeling op het goddelijke 'Ik'" (147) — van Leeuwen denkt also offensichtlich an das bereits mehrfach als Möglichkeit ins Treffen geführte Wortspiel אנך – אנכי.

Neuere französische Kommentare zum Buch Amos liegen nicht in großer Zahl vor. Der immerhin schon fast dreißig Jahre alte und jüngst neu aufgelegte Kommentar der Serie *Commentaire de L'Ancien Testament* (148) ist völlig der "Bleilot"-Tradition verpflichtet (149). Zwar referiert S. Amsler (unter Berufung auf *HALAT*) die Möglichkeit der Wiedergabe "étain", die Argumentation geht dann aber doch in eine völlig andere Richtung (150).

(143) Ebd., 235.
(144) Ebd., 235.
(145) VAN LEEUWEN, *Amos*.
(146) Ebd., 273. Damit folgt van Leeuwen im wesentlichen der von BRUNET, "Vision", vorgeschlagenen Deutung.
(147) VAN LEEUWEN, *Amos*, 274.
(148) E. JACOB – C.-A. KELLER – S. AMSLER, *Osée, Joel, Abdias, Jonas, Amos* (CAT XIa; Genève 1965; ³1992).
(149) JACOB – KELLER – AMSLER, *CAT XIa*, 226-227.
(150) Vgl. hingegen C. HAURET, *Amos et Osée* (VS 5; Paris 1970) 91-92: אנך wird konsequent als "étain" interpretiert.

3. אנך in den neueren Übersetzungen

Die wichtigsten deutschsprachigen Übersetzungen des Alten Testaments haben die Erkenntnisse der philologischen Diskussion bis dato nicht zur Kenntnis genommen. Immerhin — in der *Einheitsübersetzung* ([151]) findet sich als Kommentar zur Wiedergabe des fraglichen Lexems mit "Senkblei" die Anmerkung: "Übersetzung unsicher" ([152]). Das erste אנך in 7,7a wird ohne Erläuterung gestrichen. Völlig unkommentiert (allerdings auch ohne die Konjektur in 7,7a) bleibt die Wiedergabe "Bleilot" in der revidierten Ausgabe der *Lutherbibel* ([153]). Auch die *Zürcher Bibel* ([154]) übersetzt dreimal kommentarlos: "Senkblei". Das erste אנך wird wie in der *Einheitsübersetzung* gestrichen. Am deutlichsten manifestieren sich Implikationen der traditionellen Deutung von אנך in der *Guten Nachricht* ([155]): Abgesehen von dessen Streichung in Am 7,7a wird Israel mit einer Mauer verglichen, "... die nicht mehr im Lot ist", was wiederum zur Ankündigung YHWHs führt: "Ich bin entschlossen, nichts Krummes mehr durchgehen zu lassen" (Am 7,8b). Hier siegt die Interpretation klar über die sprachlichen Gegebenheiten ([156]).

Wenig anders ist das Bild, das sich in den bedeutendsten englischsprachigen Übersetzungen abzeichnet. Auch hier dominieren mit "plumb line" und "plummet" die traditionellen Lösungen.

([151]) *Die Bibel: Altes und Neues Testament: Einheitsübersetzung* (Freiburg 1980). Sarkastischer Kommmentar Beyerlins: Das Vorgehen der Einheitsübersetzung sei "kecker als andre", weil sie "Gott die Kategorie des Prüfens in den Mund" lege (BEYERLIN, *Bleilot*, 13).

([152]) Die *Neue Jerusalemer Bibel: Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel* (Hrsg. A. DEISSLER – A. VÖGTLE) (Freiburg 1985) kombiniert Übersetzung und Kommentar zweier verschiedener Ausgaben. Das Ergebnis ist demgemäß auch hier gegenüber den "Originalausgaben" unverändert.

([153]) *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers mit Apokryphen* (Stuttgart 1985).

([154]) *Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments* (Zürich 1971).

([155]) *Die Bibel in heutigem Deutsch: Die Gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments mit den Spätschriften des Alten Testaments (Deuterokanonische Schriften – Apokryphen)* (Stuttgart 1982).

([156]) Der Vollständigkeit halber sei auch noch auf die "alte" Übersetzung von M. BUBER – F. ROSENZWEIG, Bücher der Kündung (Köln 1958) III, 646 hingewiesen, die ebenfalls ganz der "Senkblei"-Deutung verpflichtet ist.

Der in der *New American Bible* (157) als " Vision of the Plummet " überschriebene und um das erste Vorkommen von אנך " bereinigte " Abschnitt Am 7,7-9 wird in einer kurzen Anmerkung mit dem Hinweis auf die Vermessung Israels für das Gericht kommentiert. Auch aus den separat erschienenen textkritischen Anmerkungen erfährt der Benutzer nicht mehr, als daß es sich bei אנך in Am 7,7a um eine Dittographie handle. Spartanisch geben sich auch die übrigen bedeutenden Übersetzungen des englischen Sprachraums: Sowohl die *New English Bible* (158) als auch die *New Revised Standard Version* (159) halten — kommentarlos — an der traditionellen Übersetzung " plumb line " fest. Erstere streicht außerdem אנך in 7,7a als Dittographie, letztere übersetzt חומת אנך als " wall built with a plumbline ". Ebenso übersetzt auch die erst jüngst fertigstellte Neubearbeitung der erstgenannten Übersetzung, die *Revised English Bible* (160). Bleibt noch der Blick in die generell dem Masoretentext streng verpflichtete jüdische Übersetzung des *Tanach* (161). Der selbe Befund auch hier: " Plumb line " ist die für alle vier Vorkommen von אנך gewählte Übersetzung. In einer Fußnote erhält der Benützer immerhin noch den Hinweis, daß — weil der hebräische Text unsicher sei — vielleicht besser mit " pickax " zu übersetzen wäre.

Im französischen Sprachraum ist die traditionelle Wiedergabe von אנך als " fil à plomb " durch die *Jerusalem Bibel* (162), die auch das erste Vorkommen des Lexems in 7,7a streicht, fest etabliert. Die Übersetzung bleibt allerdings nicht unkommentiert. Eine Anmerkung macht den Benützer auf die Unsicherheit bei der Interpretation der Wurzel und auf die mögliche weitere Bedeutung " étain ou

(157) *The New American Bible: Translated from the Original Languages with Critical Use of All the Ancient Sources: With Textual Notes on Old Testament Readings* (Paterson, NJ 1970).

(158) *The New English Bible: The Old Testament* (Oxford – Cambridge 1970).

(159) *The Holy Bible containing the Old and New Testaments with the Apocryphal / Deuterocanonical Books: New Revised Standard Version* (New York – Oxford 1989).

(160) *The Revised English Bible with Apocrypha* (Oxford – Cambridge 1989).

(161) *Tanach: A New Translation of the Holy Scriptures According to the Traditional Hebrew Text (Philadelphia, PA 1985).*

(162) *La Bible de Jérusalem: La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem* (Paris 1973).

plomb" in verwandten semitischen Sprachen aufmerksam. Ganz anders die Übersetzung der fraglichen Passage in der *Traduction œcuménique de la Bible* (163). Die vier Vorkommen von אנך werden konsequent mit "étain" wiedergegeben — ohne, daß zu Textänderungen oder Streichungen Zuflucht genommen werden müßte. Ein ausführlicher Kommentar weist auf das akkadische *an-na* (sic!) und dessen Bedeutung für die Kupfer- und damit auch Waffenproduktion hin. Die gewaltigen Mengen von Zinn, die Amos in der Vision zu sehen bekommt, werden als Rohstoff für das Waffenarsenal, das YHWH gegen sein Volk aufbieten wird, interpretiert. Nur in Form eines Rückblickes wird auch die in den deutsch- und englischsprachigen Übersetzungen praktisch immer noch unumstrittene "Senkblei"-Übersetzung erwähnt.

Exegetisches Traditionsbewußtsein zeigt im spanischen Sprachraum schließlich auch die *Nueva Biblia Española* (164) mit der Tilgung von אנך in 7,7a und der Übersetzung "plomada".

Zusammenfassend läßt sich feststellen: Die (gar nicht so) neuen Ergebnisse der wissenschaftlichen Diskussion haben — mit Ausnahme der französischen *TOB* — in die modernen Bibelübersetzungen keinen Eingang gefunden. Eine exegetisch unhaltbar gewordene Hypothese wird durch das Festhalten an über Jahrhunderte liebgewonnenen Auslegungstraditionen für weitere Jahrzehnte zementiert.

4. אנך *in den neueren Lexika*

Sachbedingt können Bibelübersetzungen erst mit einiger Verzögerung auf neue(re) Erkenntnisse der Forschung reagieren. Ein gewisses Nachhinken hinter dem aktuellen Forschungsstand wäre somit auch verständlich. Zwar ist die Reaktionsmöglichkeit naturgemäß auch bei Lexika sehr eingeschränkt. Sie bleiben meist für Jahrzehnte im Umlauf und können nicht oder nur geringfügig überarbeitet werden. Umso bedeutsamer ist das Erscheinen neuer Referenzwerke, die ja wesentlich flexibler auf den jeweiligen Diskussionsstand reagieren können. Die alttestamentliche Exegese ist in der glücklichen Lage, gleich auf mehrere dieser Neubearbeitungen bzw. Neuschöpfungen zurückgreifen zu können. Wie sieht es nun also mit der Bearbeitung von אנך in den bedeutendsten dieser Lexika aus?

(163) *La Bible - traduction œcuménique* (Paris [3]1988).
(164) *Nueva Biblia Española: Traducción de los textos originales* (Madrid 1980).

Das älteste der hier zu referierenden Wörterbücher ist Band I der dritten Auflage von *HALAT* (165), erschienen 1967, zu einem Zeitpunkt also, als die Diskussion um das korrekte Verständnis von אנך bereits voll entbrannt war. Dies spiegelt sich auch in dem mit reichen Literaturhinweisen versehenen Eintrag zu אנך, der für das akkadische *annaku* die Bedeutung "Zinn, Blei" referiert. Für das hebräische אנך wird dann jedoch — ohne weitere Erläuterung und als einzig mögliche Bedeutung — "Blei, Bleilot" angegeben. Für Am 7,7a empfiehlt *HALAT* kommentarlos die Streichung von אנך (166).

Genau zwanzig Jahre jünger ist der erste Faszikel der als Großprojekt angelegten Neubearbeitung der 17. Auflage von *W. Gesenius' Handwörterbuch* (167). Dementsprechend sind auch die Literaturhinweise auf neueren Stand. Nach einer ausführlichen vergleichenden Darstellung der Belege der Wurzel in anderen (hauptsächlich) semitischen Sprachen (168) verwundert es nicht wenig, als *einzige* mögliche Übersetzung — zudem kommentarlos — "Blei, Bleigewicht, Senkblei" angegeben zu finden (169). Unter Hinweis auf den textkritischen Apparat der *BHS* wird ferner auch die Streichung von אנך in 7,7a empfohlen. Die in der Zeit seit dem Erscheinen von *HALAT* erzielten Wissensfortschritte fanden keine Berücksichtigung. Das ist umso bedauerlicher, als damit die Chance

(165) *HALAT* I, 69.

(166) Damit ist die Neubearbeitung sachlich mit der Erstausgabe: *Lexicon in Veteris Testamenti libros* (Hrsg. L. Koehler – W. Baumgartner) (Leiden 1953) 69 identisch.

(167) *Wilhelm Gesenius: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament: 1. Lieferung* א-ג (Hrsg. R. Meyer – H. Donner) (Berlin [18]1987).

(168) Der Hinweis auf die — sehr zurückhaltende — Wiedergabe des akkadischen *annāku* durch den Nachtrag zu *AHw* wäre zu ergänzen. Die Berufung auf S. Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen* (Leiden 1886) 153 für die Bedeutung des arabischen *'ānuk* = "Blei" ist falsch, da dieser ausschließlich die Bedeutung "Zinn" gelten läßt.

(169) Gegenüber der 17. Auflage des "Gesenius" wurde somit in diesem Punkt kein Fortschrift erzielt, sieht man einmal von der ausführlicheren Darstellung des sprachlichen Befundes und den ergänzten Literaturhinweisen ab. Vergleicht man die Neubearbeitung mit der Ausführlichkeit der Darstellung in W. Gesenius, *Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae Veteris Testamenti* (Leipzig 1835-1858) I, 125-126; addendum in III, 71 (noch ohne Berücksichtigung des Akkadischen!), so ist man versucht, eher von einem lexikographischen Rückschritt zu sprechen.

vertan wurde, eines der meistbenützten Referenzwerke auf den aktuellen Forschungsstand zu bringen.

Auch außerhalb des deutschen Sprachraumes findet man auf der Suche nach der Bedeutung von אנך Erstaunliches. Der erst 1993 erschienene erste, ausschließlich dem Konsonanten א gewidmete Band des *Dictionary of Classical Hebrew* ([170]) kommt völlig ohne Literaturangeben und ohne Hinweis auf die komplizierte Forschungsgeschichte zur einfachen und klaren Übersetzung "lead, i.e. plumbline". Das einzige Indiz für die komplizierte Sachlage kann der geschulte Leser allenfalls der Bemerkung "unless em.[ended]" entnehmen. Die Forschungsgeschichte der letzten Jahrzehnte verpufft wirkungslos. Auch in diesem Fall ist das äußerst bedauerlich, weist doch die Dimensionierung des Lexikons und die Intention seines Herausgebers darauf hin, daß es in Bälde zu einem Standardwerk avancieren wird ([171]).

Das jüngste aller Hebräischlexika stammt aus dem spanischsprachigen Raum. Mit dem *Diccionario bíblico hebreo-español* ([172]) erschien ein wertvolles einbändiges und damit auch bereits vollständiges Referenzwerk. Stichwort אנך: "Plomada Am 7,7s" — kein Kommentar, kein weiterführender Hinweis.

So bleibt dem Orientierung Suchenden nur noch der Griff zur überarbeiteten Version des "alten" *Zorell*, die 1984 — nach wie vor in latenischer Sprache — erschienen war ([173]). Tatsächlich wird der Exeget / die Exegetin hier fündiger als in sämtlichen anderen modernen Nachschlagewerken, und zwar insofern ihm / ihr gleich die ganze Palette von möglichen (und gängigen) Deutungen zur Auswahl vorgelegt wird: אנך sei also "*instrumentum aliquod destructivum*"; "*Stannum vel plumbum*... ergo *Murus stanneus, stannatus*... vel, ut multi recentes, *perpendiculum plumbeum* vel... *trulla caementaria*"). Erfährt man auch letztlich nichts Definitives über die Bedeutung von אנך, so ist wenigstens die Ausführlichkeit des Eintrags gegenüber allen anderen neueren Lexika positiv hervorzuheben.

([170]) *The Dictionary of Classical Hebrew: Volume I:* א (Hrsg. D.J.A. Clines (Sheffield 1993).

([171]) *Dictionary*, 7-13 (Vorwort).

([172]) *Diccionario bíblico hebreo-español* (Hrsg. L. Alonso Schökel – V. Morla) (Madrid 1994).

([173]) *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti* (Hrsg. F. Zorell) (Rom 1984).

Insgesamt fällt die Bilanz noch negativer aus als in Bezug auf die untersuchten Bibelübersetzungen: In puncto אנך bietet kein einziges der verfügbaren modernen Nachschlagewerke eine akkurate, dem Stand der Forschung entsprechende Darstellung.

Auch wer sich durch einen abschließenden Blick in die realienkundlich orienterten Referenzwerke Orientierung verschaffen möchte, wird den Stand der Forschung nur zum Teil rezipiert finden. Im *Interpreter's Dictionary of the Bible* (174) etwa läßt sich unter dem Eintrag "plumb line" gleich ein ganzes Exposée über die Verwendung und theologische Bedeutung von אנך nachlesen, wobei schwerer wiegt, daß die akkadische Etymologie für die Gleichsetzung אנך = "Blei" bemüht wird, ohne daß auch nur ein Zweifel an dieser Identifikation ins Treffen geführt würde. Ganz ohne Hinweis auf die Philologie kommt das *Biblisch-Historisches Handwörterbuch* (175) aus — es verzeichnet אנך auch von vorherein unter dem Stichwort "Lot". Akkurater sind die Informationen des *Bibel-Lexikons* (176). Sowohl unter dem Eintrag "Blei" (177) als auch unter "Zinn" (178) wird die Stelle Am 7,7-9 unter Hinweis auf Deutungsprobleme und (zur Zeit der Veröffentlichung) neueste Literatur angeführt. Gleiches gilt für den dem gesamten Amos-Buch gewidmeten Beitrag im *Supplément* zum *Dictionnaire de la Bible* (179), wo die "Bleilot-Deutung" jedenfalls klar erkennbar ausgedient hat. Estaunlich, daß *Reclams Bibellexikon* (180) — immerhin um zehn Jahre später erschienen — nur von "Lot" und "Senkblei" spricht. Auf dem neuesten Stand der Forschung sind lediglich das *Biblische Reallexikon* (181), das unter dem Eintrag "Metall und Metallbearbeitung" (182) für אנך ausschließlich (!) die Bedeutung "Zinn" referiert, das *Neue Bibel-*

(174) *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia* (Hrsg. G. A. Buttrick et al.) (New York 1962) III, 828.

(175) *Biblisch-Historisches Handwörterbuch: Landeskunde - Geschichte - Religion - Kultur - Literatur* (Hrsg. B. Reicke – L. Rost) (Göttingen 1964) II, 1106.

(176) *Bibel-Lexikon* (Hrsg. H. Haag) (Zürich ²1968).

(177) *Bibel-Lexikon*, 250.

(178) *Bibel-Lexikon*, 1931.

(179) J. Monloubou, "Amos", *DBS* 8 (1972) 706-724: 719-720.

(180) *Reclams Bibellexikon* (Hrsg. K. Koch) (Stuttgart 1978) 310.

(181) *Biblisches Reallexikon* (Hrsg. K. Galling) (HAT 1; Tübingen ²1977).

(182) M. Weippert, "Metall und Metallbearbeitung", *BRL* (²1977) 219-224, bes. 221.

Lexikon (183), das den Suchenden unter dem Stichwort "Blei" sofort auf den (noch ausstehenden) Eintrag "Zinn' verweist sowie — wenn auch in sehr zurückhaltender Formulierung — das erst kürzlich erschienene *Lexikon zur Bibel* (184). Enttäuschend ist hingenen die Behandlung der Vision im *Anchor Bible Dictionary* (185): Die Bleilot-Deutung erfreut sich dort unangefochtener Popularität. Immerhin: Die "realienorientierte" Suche lohnt. Den neuesten philologischen Referenzwerken sind die zur Verfügung stehenden modernen Bibel-Lexika in der Rezeption des Forschungsstandes allzumal überlegen!

IV. Abschließende Überlegungen

Aus der Darstellung der Forschungsgeschichte ergibt sich zunächst klar, daß sprachlicher Befund und interpretatorische Interessen gerade im Falle der dritten Amos-Vision allzu oft gegeneinander ausgespielt wurden. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, die traditionelle Deutung sei oft einzig und allein um der Glattheit und theologischen Stimmigkeit der Interpretation willen aufrecht erhalten worden. Wie gezeigt werden konnte, spiegelt sich dieser Trend bedauerlicherweise selbst noch in den neuesten Lexika und Übersetzungen des Alten Testaments. Demgegenüber wäre abschließend nochmals nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß die alttestamentliche Exegese im Verständnis der Vision um einen großen Schritt weiter gekommen ist, als dies anhand des lexikalischen Befundes zu erheben ist und sowohl philologisch als auch interpretatorisch wesentlich befriedigendere Lösungen als das geliebte "Bleilot" anzubieten hat.

Vom assyriologischen Diskussionsstand her wird ferner klar, daß die Gleichsetzung אנך = "Blei" zur Deutung der Amos-Vision getrost ad acta gelegt werden kann, sofern man sich zur Erhellung der Bedeutung des hebräischen Lexems auf die akkadische Etymologie stützt (186). Die Bedeutung *AN.NA / annaku* = "Zinn" kann

(183) *Neues Bibellexikon: Band I: A-G* (Hrsg. M. Görg – B. Lang) (Zürich 1991) 303.

(184) *Lexikon zur Bibel* (Hrsg. F. Rienecker; neubearbeitete Ausgabe hg. v. G. Maier) (Wuppertal – Zürich 1994) 274.

(185) *The Anchor Bible Dictionary: Volume 1 (A-C)* (Hrsg. D.N. Freedman) (New York 1992) 209.

(186) Soweit ich sehe, bietet außer dem Akkadischen keine der semitischen Sprachen eine wesentliche Hilfe zur Klärung der Bedeutung von אנך, vor allem da mit komplizierten etymologischen Abhängigkeiten und

über weite Strecken als hinreichend gesichert gelten. Vor pauschalie-

---

gegenseitigen Beeinflussungen zu rechnen ist, die ihren Ausgangspunkt allesamt vom Akkadischen genommen haben dürften. – Im westsemitischen Bereich fällt der Befund am deutlichsten für das Syrische *'ōnkō* (und Mandäische אנכא) aus: Es bedeutet "*Plumbum album*, h.e. stannum" und wird zur Wiedergabe des bibelhebräischen בדיל verwendet (so R. PAYNE SMITH, *Theseaurus Syriacus: Fasciculus I* [Oxford 1868] 272). Ambivalent hingegen C. BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum* (Halle [2]1928) 29: "Plumbum et nigrum et album, stannun". Die Derivate der Wurzel werden auch hier ausschließlich von der Bedeutung "stannum" her bestimmt. — Mangels überlieferter Textzeugnisse lassen sich aus dem westsemitischen Raum keine weiteren gesicherten Belege für die Wurzel beibringen. Keine neuen Erkenntnisse bringt in dieser Hinsicht auch der Beitrag von M. OEMING, "'Ich habe einen Greis gegessen': Kannibalismus und Autophagie als Topos der Kriegsnotschilderung in der Kilamuwa-Inschrift, Zeile 5-8, im Alten Orient und im Alten Testament", *BN* 47 (1989) 90-106, bes. 97-98, der das Personalpronomen אנך der Inschrift vom hebräischen ענך — "Richtblei als Prüfgerät" her interpretieren möchte — eine Zirkelargumentation! — Auch der südsemitische Sprachraum gibt wenig konkrete Anhaltspunkte: Dies gilt insbesonders für das Arabische *ānuk*, vgl. G.W. FREYTAG, *Lexicon Arabico-Latinum: Tomus Primus* (Halle 1830) 66: "Plumbum vel album vel nigrum vel purum". Eindeutiger hingegen FRAENKEL, *Fremdwörter*, 153: "Zinn" = אנך. Wenig hilfreich ist auch der Blick auf die Bezeugung der Wurzel in Ge'ez, vgl. A. DILLMANN, *Lexicon Linguae Aethiopicae* (Osnabrück 1970 [Nachdruck von 1865]) 665: *nā'k* II: "*plumbum* sive *nigrum* sive *album, stannum*...". Bemerkenswert ist, daß Dillmann (wie PAYNE SMITH, *Thesaurus*, 272 für das Syrische!) unter den Belegen der Wurzel sämtliche Vorkommen des hebräischen בדיל verzeichnet. Vgl. auch W. LESLAU, *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)* (Wiesbaden 1987) 381, der als Bedeutungen der Wurzel: "lead, tin, alloy, plumb line" anführt. — Schließlich führt auch die Durchsicht der Belege der Wurzel in der talmudischen bzw. rabbinischen Literatur zu keinem weitreichenderen Ergebnis: Unter אנך in Am 7,7 sei nach Lev. R.s. 33 "...das grosse Synedrium zu verstehen, welchen den Zahlenwert von אנ"ך hat, indem es mäml. aus 71 Mitgliedern bestand." (J. LEWY, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim: Erster Band:* א-ו *(Darmstadt 1963) 111. Die selbe Referenz für* אנך *"Plummet, plumb-line"* findet sich auch bei M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (New York 1950) 85. — Ob das armenische *ānāg* mit der exklusiven Bedeutung "Zinn" ebenfalls ein Lehnwort aus dem Akkadischen ist (so bereits bei P. JENSEN, "Grundlagen für eine Entzifferung der [hatischen oder] cilicischen Inschriften", *ZDMG* 48 [1894]: 466; jüngst auch M. KRIKORIAN, "A further Argument about 'Annakum'", *AcOr* 25 [1960] 171-172) kann hier nicht weiter diskutiert werden. Gleiches gilt für Sanskrit *nāga*, das in diesem Zusammenhang oftmals in die Diskussion eingebracht wird. Vgl. neben der bereits genannten Lite-

renden oder simplifizierenden Urteilen (187) muß dennoch gewarnt werden, solange die Erforschung des überkommenen akkadischen Textmaterials nicht weiter fortgeschritten ist. In der Zwischenzeit muß weiterhin mit dem Oszillieren des Begriffs *AN.NA / annaku* gerechnet werden (188).

Eine weitere wesentliche Konsequenz ergibt sich aus der Zirkelargumentation, aus der sich die philologische Argumentation innerhalb der Akkadistik nur mit großer Mühe befreien konnte: Aus dem sprachlichen Befund allein ist letze Sicherheit über die Bedeutung nicht zu erlangen. Dies gilt umso mehr, als die alttestamentliche Exegese im Falle von אנך auf nur vier Belege — und diese noch dazu bloß innerhalb eines *einzigen* Textzusammenhanges — angewiesen ist (189). Neben die philologisch orientierte Analyse (190) muß

---

ratur auch noch ZIMMERN, *Fremdwörter*, 59; ELLENBOGEN, *Foreign Words*, 31; D. COHEN, *Dictionnaire des racines sémitiques ou attestées dans les langues sémitiques: Vol. 1* (Paris 1970-?) 25:: "«plomb»" (et aussi «étain»)".

(187) Siehe dazu bereits Anm. 36.

(188) Daraus läßt sich jedoch nicht folgern, die Gleichsetzung von אנך mit "Blei" in Am 7,7-8 sei weiterhin begründet vertretbar! Dagegen spricht nicht nur die Gewichtung des sprachlichen Befundes in den akkadischen Texten, sondern auch die exegetischen Gewaltlösungen, die zur Aufrechterhaltung einer derartigen Deutung notwendig sind (vgl. oben).

(189) In die Überlegungen wäre jedenfalls auch das in seiner Herkunft diskutierte, an den Belegen Num 31,22; Ez 22,18.20; 27,12 (jeweils in Metallreihen!) mit "Zinn" übersetzte בדיל miteinzubeziehen, ebenso die problematischen Belege des Lexems in Jes 1,25; Sach 4,10, vgl. dazu die Lexika.

(190) Insbesonders wäre noch im Detail zu klären, wieso an der Amosstelle nicht das im Bibelhebräischen weit besser bezeugte und in seiner Bedeutung auf "Zinn" festlegbare בדיל, sondern das wesentlich exotischere und offensichtlich ambivalente אנך verwendet wurde. Dafür kommen mehrere Erklärungsmöglichkeiten in Betracht: 1. אנך war zur Zeit des Amos ein geläufiges hebräisches Wort und ist rein zufällig im AT sonst nicht bezeugt. 2. בדיל ist in der Bedeutung "Zinn" zweifelsfrei erst in späten, d.h. nachexilischen Texten belegt und stand Amos in dieser Bedeutung noch nicht zur Verfügung. 3. אנך wurde bewußt aus dem akkadischen Vokabular entlehnt (so etwa BEYERLIN, *Bleilot*, 22,31, Anm. 46; PAUL, *Amos*, 233), um Assoziationen an die immer dominanter werdende Kultur und den Aspekt "Luxus", der in ihr dem Zinn eignet, wachzurufen. 4. Die Bevorzugung von אנך gegenüber בדיל beruht auf einer Entlehnung aus dem Akkadischen, die "... suggests just what nation will be Yahweh's agent of destruction against Istael, viz. Assyria" (MORGENSTERN, "Studies", 99). 5. אנך wurde um seiner lautlichen Ambivalenz willen verwendet, und zwar um in der Deutung in Am 7,8b die Assoziation an die ihm lautlich naheste-

eine an der materiellen Kultur orientierte treten, also etwa die Untersuchung der metallurgischen Aspekte (191), des Handelswertes des Metalls, seiner gesellschaftlichen Bedeutung usw. (129). Es liegt auf der Hand, daß die Untersuchung aufgrund des schmalen Textbefundes auf Zinn-Legierungen (d.h. Zinn-Bronze) ausgeweitet werden muß (193).

Dies führt zu einem weiteren Aspekt: der nötigen sozialgeschichtlichen Einordnung der Vision. Metalle und Edelsteine galten im Alten Orient bekannterweise als äußerst wertvoll. Das Bestreben, den Zugang zu bedeutenden Erzvorkommen zu kontrollieren und die Ressourcen entsprechend zu monopolisieren wird aus soziologischer Perspektive als wesentlicher kulturbildender Faktor betrachtet (194).

---

hende Wurzel אנח " seufzen ", " stöhnen " zu wecken - ein bereits mehrfach in die Diskussion eingebrachter Vorschlag (vgl. jüngst STUART, *Hosea-Jonah*, 373).

(191) Eine äußerst detailreiche Untersuchung nordwestsemitischer Metallterminologie bietet P. COLLINI, " Studi sul lessico della metallurgia nell'ebraico biblico e nelle lingue siro-palestinesi del II e I millennio A.C. ", *SEL* 4 (1987) 9-43; 6 (1989) 23-45. Allerdings beschränkt sich die Studie auf die technischen Aspekte der Metall*bearbeitung* und das dafür spezifische Vokabular.

(192) Teilweise hat dies K. H. SINGER, *Die Metalle Gold, Silber, Bronze, Kupfer und Eisen im Alten Testament und ihre Symbolik* (FzB 43; Würzburg 1980) unternommen. Bedauerlicherweise wurden jedoch weder " Zinn " noch " Blei " in die Studie aufgenommen. Außerdem beschränkt sich Singer zu einem guten Teil auf die innertextliche Bedeutung der Metalle und ihr Verhältnis zueinander, während archäologische und archäometallurgische Aspekte nur in geringem Umfang berücksichtigt sind. Eine Korrelierung beider Elemente unternahm hingegen jüngst N. E. HEIDEBRECHT, *A Lexicon of Metal Terminology in the Hebrew Scriptures with Special Reference to the Excavations of the Metal Industry at Tel Dan, Israel* (Ph.D. 1993; University of California, Los Angeles). Die bislang unpublizierte Dissertation war mir jedoch leider nur in Form eines Abstracts zugänglich.

(193) Zum Textbefund bezüglich נחשת vgl. SINGER, *Metalle*, 45-48, 104-120, 176-184. Zu berücksichtigen wäre in diesem Zusammenhang auch T. C. MITCHELL, " The Evidence of Bronzeworking in the West Semitic Texts ", *Bronzeworking Centres*, 271-284, wo allerdings der Rückgriff auf alttestamentliche Texte (vor allem hinsichtlich ihrer Datierung!) teilweise ziemlich undifferenziert erfolgt.

(194) Der Zugriff auf Metallressourcen ganz allgemein und auf Kupfer und Zinn im besonderen "... no doubt led to an arms race which put its own pressures on societies in search for and exploitation of metals. The

Dies gilt insbesonders für Zinn. Als bedeutender Rohstoff für die Bronze-Produktion war es nicht bloß für die Herstellung von Waffen von Bedeutung, sondern in hohem Maße auch für die Anfertigung von Luxusgütern ([195]) und Prestigeobjekten ([196]). Gerade dieser Aspekt wäre im Kontext eines so ausgeprägt sozialkritisch orientierten Textes wie des Amos-Buches noch genauer zu analysieren, wobei selbstverständlich der zeitliche Abstand zu den oben zitierten Befunden gebührend in Rechnung zu stellen ist. Bekanntlich ging die Bedeutung der Zinn-Bronze für die Waffenproduktion im gesamten südwestasiatischen Raum während der Eisen I-Zeit sukzessive zu-

---

more successsful population groups will have greatly increased the density of their population and changed their structure, not only by moving from local chief to regional monarch but also by that monarch securing his authority by the creation of dependent privileged groups and by the encouragement of the emergence of specialized workers and craftsmen. In turn such socio-economic developments, in wich the emergence of class differentiation led to the creation of aristocracies or other forms of elite ruling classes, eventually provided the environments in which skilled metal workers could find the time, necessary incentives and artistic inspiration to develop advanced metalworking skills" (GALE, "Alloy Types", 143).

([195]) Ganz im Sinne des eben Ausgeführten meinen etwa — ihren Beitrag resummierend — STECH – PIGOTT, "Trade", 58 der entscheidende Faktor für den frühen Zinnhandel (3. Jahrtausend v. Chr.) sei in der Sehnsucht der herrschenden Schichten nach sozialem Prestige zu suchen: "Tin was originally a status material, prized because of its rarity and the great distance which it had to be brought; eventually it became used for the practical improvenements it wrought in copper. Tin was traded for other materials, probably precious metals, which were needed to reinforce the special status of the Sumerians and the Akkadians. (...) Therefore, tin bronze for most of the third millenium appears only in those areas of Southwest Asia, specifically several parts of Anatolia, which had contributions to make to Sumerian and Akkadian society". Vgl. mit Blick auf Mesopotamien dazu auch den bereits zitierten Beitrag VAN LERBERGHE – MAES, "Contribution".

([196]) Das mit dem Besitz von bearbeiteten Kupferleigerungen verbundene Sozialprestige konnte jüngst PHILIP, "Practices", 93-97, 100 anhand früh- bzw. mittelbronzezeitlicher Waffenfunde in der Levante eindrucksvoll illustrieren: So wurden etwa in 'Ajjul Dolche mit einem an ihrer Oberfläche das übliche (und metallurgisch notwendige) Maß bei weitem überschreitenden Arsengehalt gefunden, der sich nur durch eine gezielte Anreicherung erklären läßt, "...in order to obtain the silvery surface resulting from process" (ebd., 96). Das Ziel: Prestigegewinn für den Träger der Waffe durch die simulierte silbrige Oberfläche!

gunsten des Eisens zurück (197). Zinn-Bronze wurde parallel zu ihrer langsamen (!) Verdrängung aus dem militärischen Bereich in zunehmenden Maß zur Herstellung dekorativer Elemente verwendet (198). Dieser Trend verstärkte sich in der Eisen II-Zeit weiter (199). Im Laufe der Eisen IIC-Zeit schließlich kam es in Palästina zu einer auch archäologisch dokumentierbaren Verknappung der Zinn-Bronze (200), die in der Folge immer kostbarer und daher auch immer exklusiver zur Herstellung von Luxusgütern (Schmuchstücke etc.) (201) verwendet

(197) Eine detaillierte Darstellung der zunehmenden Bedeutung des Eisens gegenüber der Zinn-Bronze findet sich in den Beiträgen: J.C. WALDBAUM, "The First Archaeological Appearance of Iron and the Transition to the Iron Age", *The Coming of the Age of Iron* (Hrsg. Th. A. WERTIME – J.D. MUHLY) (New Haven, CT – London 1980) 69-98; sowie A.M. SNODGRASS, "Iron and Early Metallurgy in the Mediterranean", *Age of Iron*, 335-374, bes. 355-357.

(198) Vgl. dazu vor allem P.R.S. MOOREY, "Bronzeworking Centres of Western Asia c. 1000-539 BC: Problems and Perspectives", *Bronzeworking Centres*, 23-32, bes. 25-26. Generell wurde im gesamten Mittelmeerraun hochqualitative Zinn-Bronze (mit einem Zinngehalt von 10% oder mehr) seit Beginn des 1. Jahrtausends v. Chr. zunehmend nur mehr zur Herstellung gehämmerter bzw. beschichteter Artefakte benützt (Schalen, Schmuckstücke, tlw. auch Panzer), während in gegossenen Metallgegenständen der Anteil des Zinns zugunsten des billigeren Bleis sukzessive zurückging. Dieser Trend erreichte schließlich in hellenistisch - römischer Zeit seinen Höhepunkt (vgl. dazu P. CRADDOCK – A.R. GIUMLIA-MAIR, "Problems and Possibilities for Provenancing Bronzes by Chemical Composition: With special reference to Western Asia and the Mediterranean in the Early Iron Age", *Bronzeworking Centres*, 317-327, bes. 318-321).

(199) Überblick bei M. WEIPPERT, "Metall", 220, 223-224. Vgl. dazu auch H. Weippert, *Palästina in vorhellenistischer Zeit* (Handbuch der Archäologie: Vorderasien II, Band I; München 1988) 679-681, bes. 680: Eisen setzte sich während der Eisen IIC-Zeit gegenüber der Zinn-Bronze immer mehr durch, und zwar besonders als Rohmaterial für schwere Gerätschaften und Waffen.

(200) Zum archäologischen Befund vgl. A. MAZAR, *Archaelogy of the Land of the Bible: 10,000-586 B.C.E.* (AB Reference Library; New York 1992) 510; WEIPPERT, *Palästina*, 679-681, bes. 680; J.N. TUBB, "The Role of the Sea Peoples in the Bronze Industry of Palestine/Transjordan in the Late Bronze-Early Iron Age Transition", *Bronzeworking Centres*, 251-270: 260.

(201) Die Kostbarkeit der Zinn-Bronze läßt sich nicht zuletzt anhand der handwerklichen Ausführung der Schmuckgegenstände erkennen: Bei der Formgebung verzichtete man weitgehend auf dekorative Elemente, den Wert der Schmuckgegenstände dürfte in erster Linie ihr Material ausgemacht haben. Beachtenswert ist in diesem Kontext der Hinweis bei

wurde[202]. Man könnte berechtigterweise fragen, ob nicht gerade letzterer Aspekt im historischen Kontext und kulturellen Umfeld des Amos von Bedeutung ist[203]. Anerkannterweise führte die kurze

---

WEIPPERT, *Palästina*, 680, die Metallverknappung stünde in unmittelbaren Zusammenhang mit den seit der Tributleistung Jehus an Salmanassar III. stetig zunehmenden Tributverpflichtungen gegenüber den Assyren. Daß Metalle bei den von den Assyren eingehobenen Tributen bzw. als Kriegsbeute in der Wertskala an oberster Stelle standen, zeigen die enormen Mengen des "requirierten" Metalls, wobei *AN.NA / annaku* in der Tribut-und Beutelisten zumeist unmittelbar hinter Gold und Silber, jedoch vor Bronze und Eisen rangiert (vgl. dazu die Ausstellung über die als Tribut empfangenen bzw. erbeuteten Metalle und Metallgegenstände bei: C.B.F. WALKER, "Further Notes on Assyrian Bronzeworking", *Bronzeworking Centres*, 111-118).

(202) Damit kommt es praktisch zu einer Umkehrung des für die Mittel- und Spätbronzezeit charakteristischen Befundes: Während dieser Epoche waren ja vor allem Waffen und Gebrauchsgegenstände, jedoch praktisch keine Gegenstände mit "dekorativen" Charakter aus Bronze gefertigt worden, vgl. dazu J.N. TUBB, "Role", bes. 252, 254 sowie L. GERSHUNY, *Bronze Vessels from Israel and Jordan* (Prähistorische Bronzefunde, Abteilung II, Band 6; München 1986).

(203) Ein Blick nach Assyrien läßt etwa unmitterlbar an die von Sargon II. und Sanherib errichteten, aus gigantischen Mengen von Zinnbronze gefertigen monumentalen Kolosse denken (pro Koloß, je nach Bestimmung der Maßeinheit: Sargon 35 bzw. 17 Tonnen; Sanherib: 86 bzw. 43 Tonnen), vgl. S. DALLEY, "Neo-Assyrian Textual Evidence for Bronzeworking Centres", *Bronzeworking Centres*, 97-110, bes. 104. Ebenso läßt sich an Hinweise aus den Inschriften Sanheribs denken, mit denen sich dieser der Erhöhung des Zinn-Anteils in der Bronzeanfertigung rühmt, vgl. zu den Texten D.D. LUCKENBILL, *The Annals of Sennacherib* (UCOIP II; Chicago, IL 1924) 133:84; 141:9. Die Übersetzung Luckenbills ist allerdings überholt und beruht teilweise auf gravierenden Mißverständnissen. Zur korrigierten Lesung vgl. LANDSBERGER, "Tin", 292 sowie ausführlicher WALKER, "Notes", 116-117. Ob es sich bei der beschriebenen Erhöhung des Zinn-Anteils jedoch tatsächlich um eine erst durch Sanherib eingeführte Neuerung handelt, darf bezweifelt werden. Berücksichtigung verdient schließlich in diesem Zusammenhang auch die in neuassyrischer Zeit übliche Praxis, Stadttore mit gehämmerter (Zinn-) Bronze zu dekorieren — das berühmteste Beispiel: die Tore von Balawat (Salmanassar III.), vgl. J. CURTIS, "Assyria as a Bronzeworking Centre in the Late Assyrian Period", *Bronzeworking Centres*, 83-89, bes. 87-89. Selbstverständlich wären in diese Untersuchung auch der archäologische Befund der geographisch unmittelbar benachbarten Regionen miteinzubeziehen, vgl. dazu die Beiträge zu Babylonien, Syrien, Phönizien, Urartu und Iran in *Bronzeworking Centres*.

wirtschaftliche Hochblüte zur Zeit Jerobeam II. zu einer beschleunigten Stratifikation der Gesellschaft — ein Faktum, daß sich in der Sozialkritik des Propheten ja auch massiv widerspiegelt. Von daher wäre auch die Frage, ob etwa die "Zinnmauer" in Am 7,7a nicht doch auch etwas mit der gewaltigen Menge des geschauten Metalls zu tun hat, erneut aufzurollen (204). Um diese Fragen wissenschaftlich redlich beantworten zu können, bedürfte es jedoch der zuvor urgierten Einordnung des Textes in seinen materiellen Kontext — eine Aufgabe, die an dieser Stelle nicht geleistet werden kann.

Institut für alttestamentliche Bibelwissenschaft
Universität Wien
Schottering 21
A-1010 Wien

Michael WEIGL

SOMMAIRE

Cette contribution, qui est en fait une «histoire de la recherche», a pour objet l'hapax legomenon *'nk* en Am 7,7-8. En premier lieu, il s'agit de faire le point sur les recherches orientalistes à propos de ce terme, recherches où les aspects philologiques et archéologiques se côtoient et s'influencent mutuellement. Ensuite, l'article analyse les réactions en sens divers que la discussion au sujet de l'akkadien a provoquées dans l'exégèse vétérotestamentaire, en particulier dans les commentaires récents, les monographies, les traductions et les dictionnaires. Dans la dernière partie, l'étude esquisse quelques propositions pour une future discussion dans le domaine.

(204) Ein Aspekt, den etwa UEHLINGER, "Zinnmauer", 91,93 als nicht zutreffend erachtet.

ANIMADVERSIONES

Psalm 116,10-11: the Account of an Inner Crisis

he'ĕmantî kî 'ădabbēr 'ănî 'ānîtî me'ōd
'ănî 'āmartî beḥopzî kol-hā'ādām kōzēb

Songs of prayer and of praise, as we have them in the psalms, are in the main traditional texts, both by their form and their contents. Nevertheless they may be stamped, to some degree, by a particular time, an uncommon situation, a characteristic design, or a special poetic genius. Psalm 116 illustrates this.

I

In its form and structure Psalm 116 shows a marked identity. As a song of thanksgiving (1), it has an unusual composition in that not only the account of the distress, but also the announcement of the *tôdâ*-ritual is divided over more than one passage (see vv. 3-4.6b.10-11 and vv. 13-14.17-19). In its diction the text joins the traditions of the individual songs of prayer and of thanksgiving; it stands out, however, by the number of elements that are taken over, more or less literally, from existing texts (2). The linguistic usage of Psalm 116 is strikingly different from Standard Biblical Hebrew. Some deviating elements, such as the plural of *mānôaḥ* in v. 7a, could rank as traditional poetic usage. Other features, notably *le* introducing the direct object (vv. 6b.16bβ), archaic or quasi-archaic forms ending in *-ī* and *-ā* (vv. 1b.15b) (3), and Aramaic or seemingly Aramaic suffix forms (vv. 7a.b.12b.19b), may be explained by a relatively late date of composition (4). There are also elements suggesting a peculiar poetic

(1) This term is used for convenience. As C. WESTERMANN, *Das Loben Gottes in den Psalmen* (Göttingen ²1961), has pointed out, the so-called "songs of thanksgiving", no less than the hymns, are songs of praise.

(2) V. 3aα = Ps 18,5a; v. 8a: cf. Ps. 56,14aα; v. 8bß: cf. Ps 56,14aβ; v. 9: cf. Ps 56,14b; v. 11a = Ps 31,23aα. On account of the number of similarities and the linguistic evidence for a late date of composition (see below), Ps 116 is likely to be dependent on the texts mentioned (not the other way round).

(3) In v. 1b, according to the massoretic accentuation, the element *-ī* of *qôlî* would be a pronominal suffix; τῆς φωνῆς τῆς δεήσεώς μου of the LXX, however, is the phrase rendering elsewhere *qôl taḥănûnay/-āy* (Ps 28,2.6; 31,23; 130,2; 140,7). In late texts the paragogic *-ī* occurs as an archaic ornament; see esp. Ps 113,5ff.; cf. A. HURVITZ, "Originals and Imitations in Biblical Poetry; a Comparative Examination of 1 Sam 2:1-10 and Ps 113:5-9", *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry* (ed. Ann KORT – S. MORSCHAUSER) (Winona Lake, IN 1985) 115-121. As such, this element fits in with the usage of Ps 116. — See below, n. 26, on the form ending in *-ā*.

(4) Further elements suggesting a late date are the archaic form *yehôšîa'* in v. 6 and the unassimilated nun of *min-dim'â* in v. 8 (by which the second stich of that

disposition; this applies to the plural *be'arṣôt* in v. 9b (5) and the remarkable construction of v. 15b (*hammāwetâ laḥăsîdāyw*) (6).

II

Psalm 116 not only stands out by its composition and its usage, but also by elements of its content.

The opening of the psalm, "I love that YHWH hears the cry of my supplications" (7), is uncommon. It may be understood as expressing joyful appreciation, not just of the factual deliverance, but of the deliverance as evidence of YHWH's concern. It is a dear thing to the speaker that his God is ready to listen to him.

In v. 6 YHWH is called *šōmēr petā'yîm*, "preserver of *petā'yîm*", a characterization we find only in this text. The word *petā'yîm* is often translated here by "the simple" and is supposed then to be, like *'ăniyyîm*, "the bent down", and *'ănāwîm*, "the humble", a designation of those dependent on divine help (8). This, however, is not the usual connotation. In other texts the *petî* is someone regrettably devoid of discernment and understanding (Ps 19,8; 119,130; Prov 8,5; 9,4.16; 19,25). He is a human being who by his lack of experience, his credulity and rashness may easily go astray (Ezek 45,20; Prov 7,7ff.) and run into serious problems (Prov 1,32; 7,22-27). Characteristic statements about him are: "The *petî* believes every word" (Prov 14,15), and: "A prudent man sees the danger and hides himself, but the *petā'yîm* go on and suffer for it" (Prov 22,3). So, the *petî* is not a "simple" person, likely to know that he needs help, but an "unsuspecting" one, likely to be foolish and frivolous as well, and this has often to do with his age (Prov 1,4; 7,7). Given the tradition of poetic parallelism, it is interesting now to note that in Ps 116,6 the words

verse is markedly different from the first and the third, both taken from Ps 56,14). See P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Roma 1991) §§ 54b, 103d, and R. POLZIN, *Late Biblical Hebrew* (Missoula, MT 1976) 66.

(5) Cf. the sing. in Ps 27,13; 52,7; 142,6; Isa 38,11.

(6) It probably also applies to the construction in v. 2b. As *beyāmay* would mean here "in my lifetime" (2 Kgs 20,19; see also e.g. Gen 10,25; Ezek 12,25), not "all my life", the MT is not really meaningful. I think the reading *ûbîmê* is to be preferred; thus M. DAHOOD, *Psalms III* (Garden City, NY 1970) 146. See GKC § 130d, for the construct state. The element *ū-* is emphatic, underlining the relationship between "incline the ear" and "call"; cf. the use of *we-* in e.g. 2 Sam 14,14; Job 4,6; 23,12; 25,5, and see P. WERNBERG-MØLLER, "'Pleonastic' *Waw* in Classical Hebrew", *JSS* 3 (1958) 321-326.

(7) This is the most natural interpretation of v. 1, represented by Rashi and Ibn Ezra and presumably supposed in the LXX (ἠγάπησα ὅτι εἰσακούσεται) and the Peshiṭta (*rḥmt dnšm'*). It is also found in J. OLSHAUSEN, *Die Psalmen* (*Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament* 14; Leipzig 1853) 432; B.D. EERDMANS, *The Hebrew Book of Psalms* (*OTS* IV; Leiden 1947) 520; A. COHEN, *The Psalms* (*Soncino Books of the Bible*; London etc. 1950) 385; J.P.M. VAN DER PLOEG, *Psalmen II* (BOT VIIb; Roermond 1974) 281-282.

(8) See e.g. H. HERKENNE, *Das Buch der Psalmen* (*HSAT* V, 2; Bonn 1936) 376: "solcher, die sich selbst nicht zu helfen vermögen und darum höheren Schutz benötigen"; W.O.E. OESTERLEY, *The Psalms* (London 1939) 476: "the helpless".

"YHWH is a preserver of *pᵉtā'yîm*" are followed in the second stich by "I was brought low, but he saved me". It strongly suggests that in his own view the speaker is, or was until recently, one of the *pᵉtā'yîm* (9).

Another passage remarkable for its content is v. 16. The words spoken to YHWH there, with *'ānnâ*, "oh please!", *kî*, "indeed", and the repeated "I am your servant", have a touch of urgency. The end of the verse, reminding YHWH of his saving act, seems to be not only a transition to vv. 17-19, but also a justification of the preceding "I am your servant" (10).

III

The elements noted so far are significant for understanding a passage which ranks as problematic and is in fact, I think, very essential in the psalm, scil. vv. 10-11.

V. 11, as long as it is viewed apart, seems to be quite clear. Its second stich quotes a former statement of the speaker: "All men are liars". There is no reason to doubt the massoretic vocalization *kōzēb* ("liar" or "deceiver") (11); the Septuagint translation ψεύστης clearly shows that it goes back to ancient tradition. In the first stich it is noted that the statement about "all men" was made by the speaker in his "consternation" or "panic" (*ḥpz*) (12). The problems of v. 11 are, in fact, its relationship to the context and the tenor of its quotation in the framework of the psalm as a whole. As to v. 10, the verb *'nh* (II), in the second stich, denotes a state of hardship and misery (*'ŏnî*). Other texts with *'nh* in qal, although they are few, may help to clarify its meaning. In Isa 31,4, where the subject is a lion, *'nh* qal is in parallelism with *ḥtt* ni., "be shattered, be dismayed", and apparently denotes the suffering from (*min*) intimidation. In Zech 10,2 the subject is small cattle that have no shepherd; they suffer (*ya'ănû*) from lack of human care and the threat of wild animals (cf. Ezek 34,3ff.). Ps 119,67 is the confession of a human being who has been bent down (*'e'ĕneh*) under YHWH's chastisement (cf. v. 75) and now complies with the word of his God (13). The experience denoted by *'nh* appears to be often, perhaps always, the suffering from hard, oppressive, threatening or humiliating treatment (14); in Psalm 116, too, it may be understood in that sense. The perfect, *'ānîtî*, could in itself refer to the past as well as to the present; the preceding *'ădabbēr*, however, being comparable to *'ănî 'āmartî* in v. 11a, suggests v. 10b to be a quotation (15),

(9) This is pointed out by VAN DER PLOEG, *Psalmen II*, 282-283.

(10) So rightly L. C. ALLEN, *Psalms 101-150* (*Word Biblical Commentary* 21; Waco, TX 1983) 113.

(11) Some prefer to read *kāzāb*, "lie, falsehood" (cf. Ps 62,10).

(12) Cf. Deut 20,3; 2 Sam 4,4; 2 Kgs 7,15; Job 40,23.

(13) In Isa 25,5 *ya'ăneh* is sometimes taken as a hiph'il. If it is qal, the meaning of *'nh* q. in this text is, as elsewhere, "bend under pressure".

(14) This may be true of the noun *'ŏnî* as well. Similarly, the term *'ānî* seems to characterize primarily a person exposed to intimidation and violence.

(15) Cf. *dbr* pi. in Ps 2,5; 39,4; 60,8; 122,8. The element *'ănî* of the introduction gives a certain emphasis to the statement of v. 11 (cf. e.g. Ps 26,1; 39,11; see JOÜON–MURAOKA, *Grammar*, § 146a sub 3); *'ănî* of v. 10b has a similar effect. V. 11a

so that it should be rendered in present tense. The word *he'ĕmantî* in v. 10a is often taken to be an expression of faith in God, the first stich being translated by "I had faith, when I said", or something similar [16]. This understanding, however, not only implies a marked contrast between "faith" and the statement of the second stich, but also an obvious incongruity between the present verse and v. 11, in which a state of "consternation" is indicated. What is meant by *he'ĕmantî* is not, I think, faith in God, but rather the confidence that something is true; *kî* then introduces an object clause (cf. Exod 4,5; Job 9,16; Lam 4,12). Obviously, "I trusted that I would speak..." is not a meaningful statement. The imperfect, however, may have modal nuances ("must", "can", "may", and the like), even when relating to the past [17]; in texts of later times this usage, with respect to the past, is repeatedly found in object clauses [18]. So, if *he'ĕmantî kî* has rightly been taken to mean "I trusted that...", *'ădabbēr* can be understood as "I might speak" or "I could speak" [19]. In the given context, of course, *'mn* hi., "trust", is practically equivalent to "think" [20]. Vv. 10-11 may now be translated as follows:

---

has probably been taken from Ps 31,23, which may explain the repetition of *'ănî*. The latter has not the structural function of putting v. 10b and v. 11 on the same level.

(16) See e.g. F. DELITZSCH, *Biblischer Commentar über die Psalmen* (Leipzig ⁴1883) 743, 746; A. WEISER, *Die Psalmen* (*ATD* 14; Göttingen ⁶1963) 494; E. BEAUCAMP, *Le Psautier II* (Paris 1979) 211.

(17) See for the latter e.g. Gen 43,7 ("Could we possibly know...?"); 2 Sam 3,33 ("Did Abner have to die like a good-for-nothing?"); Job 10,18b.19 ("I ought to have died..." or "I wish I had died..."). Cf. S.R. DRIVER, *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew* (Oxford ³1892) § 37-39; GKC § 107t; JOÜON–MURAOKA, *Grammar* § 113l.m.

(18) See 2 Kgs 17,28 ("how they should worship YHWH"); Dan 1,8 ("that he might not have to defile himself"); Ezra 2,63 ("that they should not eat"); Neh 8,14-15 ("that the Israelites should live in booths" etc.; in view of 9,14, the object clauses seem to relate to *kātûb*); 13,1.19.22; 1 Chr 21,18. The modal nuance also occurs, with regard to situations of the past, in relative clauses; see Deut 1,33 ("on the way you had to go"; cf. v. 22); 1 Kgs 5,8 ("to the place where it was required"); 8,5 ("that could not be counted nor numbered"); Jer 24,2 ("that could not be eaten"); Neh 9,12.19. I am grateful to Dr A.J.C. Verheij of *Werkgroep Informatica*, Faculty of Theology, Free University, Amsterdam, for providing me with the data founding these conclusions.

(19) I was surprised to find that A.F. Kirkpatrick already mentioned, as a possibility, a similar interpretation, relating however v. 10a to the preceding passage: "I was confident that I should speak (thus); but as for me, I was sore afflicted"; see A. F. KIRKPATRICK, *The Book of Psalms* (Cambridge 1902) 690. His own interpretation is different.

(20) Cf. HALAT s.v. *'mn* I. In my opinion, it is wrongly suggested there that "think" ("meinen") is a primary meaning of the hiph'il; in Ps 116,10, too, *'mn* hi. really means "be confident, believe". Several authors, taking the clause introduced by *kî* as the object of *he'ĕmantî*, at the same time emend *'ădabbēr*. H. GUNKEL, *Die Psalmen* (*HAT* II/2; Göttingen ⁴1926) 500, 503, following a suggestion of H. Gressmann, reads *'e'ĕbōr*, "Einst glaubt ich, ich führe dahin"; G.R. DRIVER, "Notes on the Psalms, II, 73-150", *JTS* 44 (1943) 21: *'eddabbēr*, "I thought that I should be carried off (sc. by death)"; E.J. KISSANE, *The Book of Psalms II* (Dublin 1954) 211, 212: *'eddāḥeh*, "I believed that I was stumbling".

I trusted that I could speak:
  I am under great oppression.
I said in my consternation:
  All men are liars.

There is a certain degree of parallelism between the two verses: *kî 'ădabbēr*, "that I could speak" (v. 10a), corresponds to *'ănî 'āmartî*, "I said" (v. 11a), and the absolute *kol*, "all" (v. 11b), matches *me'ōd*, "much" (v. 10b). If it has rightly been supposed that *'ānîtî* of v. 10b refers to hardship caused by some form of ill-treatment, then the quotations in their entirety are mutually related and complementary: both are about human behaviour as a cause of great suffering to the speaker. The quotation of v. 11b is emphatic and peremptory: "All men are liars". The opinion worded here is at odds with the common Israelite view that there are indeed "evildoers" (*rešā'îm*), but "righteous" (*ṣaddîqîm*) and "upright" people (*yešārîm*) as well. Accordingly, the quotation is not a well-considered judgement, but rather, as we find elsewhere (cf. Ps 38,17; 39,2; 94,18), part of a statement expressing an inner condition, that is, a condition of "consternation", "bewilderment", or "panic". Bewilderment has driven the speaker from one extreme to the other, from the inclination to "believe every word" (Prov 14,15) to the statement "All men are liars". In this context *he'ĕmantî* of v. 10a can be understood; it denotes the curious positiviness which a credulous person may display after being severely disillusioned: shallow optimism makes way for intense and emphatically worded self-pity — "I am under great oppression". So, apparently, not only the quotations are complementary, but the introductory formulas as well; the "trust" mentioned in v. 10a is the unrealistic certainty of the *petî* in his "consternation" (v. 11a).

It is noteworthy that vv. 10-11 are followed immediately by the question "What shall I render to YHWH for all his benefactions to me?". This makes it very clear that the confession of these verses is not meant to belittle the speaker's former anxiety; its aim is, on the contrary, to show the deep crisis into which misfortune had driven him. In his bewilderment, the speaker had highly exaggerated the part his fellow men played in his misery. To be sure, in all probability he had suffered from human misbehaviour, being let down and deceived by those he had trusted; otherwise the quotations of vv. 10-11 would make no sense. The first and actual cause of his adversity, however, must have been something else. In view of what other texts say about the *petî*, we may suspect that it was the speaker's own lack of prudence, his foolishness, that brought him on "the ways to Sheol" (Prov 7,27; cf. Ps 116,3).

IV

In order to assess the place of vv. 10-11 within the poem, consideration should be given both to the poetic structure of Psalm 116 and to its line of thought.

Traditionally, Psalm 116 is often divided into two main parts, vv. 1-9 and vv. 10-19 (21); in the second part two sub-units are generally distinguished, vv. 10-14 and vv. 15-19. I think this division is quite natural and defendable. V. 9, indicating the happiness enjoyed by the speaker after his deliverance, is apparently the conclusion of a passage in which YHWH is praised for his goodness. Likewise a point of rest is reached in vv. 13-14, where the ritual of praise is announced for the first time. Formal elements confirm this structure. In the first place, it is worth noting that v. 10a, opening of a new passage, has the same syntax as v. 1a at the opening of the poem (22). Then the relationship between the lines is significant. In Psalm 116, as in other psalms, lines can mostly be joined together, on the basis of "external" parallelism or inner cohesion, into pairs of verses (vv. 1-2.3-4 etc.); in places, however, where a passage comes to its conclusion we find units of three lines: vv. 7-9, vv. 12-14 and vv. 17-19 (23).

Psalm 116, in spite of allegations to the contrary (24), has a clearly arranged line of thought. The arrangement, however, is not determined by the events mentioned in the text, but by an inner movement leading from intense gratitude (vv. 1-2.5-6.7b.8), calm (v. 7) and joy of life (v. 9) to the intention to requite YHWH for his goodness (vv. 12ff.). Behind this movement, pushing it ahead, is the memory of distress and release; it comes up several times and in different ways. First the speaker tells in somewhat traditional terms (25) his anxieties, grief (vv. 3.8), and helplessness (v. 6b), and the deliverance as an expression of YHWH's merciful inclination (vv. 5-7); then he describes his bewilderment (vv. 10-11); finally, he ponders upon the connection between the deliverance and his devotion to YHWH (vv. 15-16).

The poetic structure of the psalm is specifically related to its train of thought in that the first main part looks back at the former distress and expresses the speaker's joyful feelings, whereas the intention to requite YHWH for his goodness is mentioned only in the second part, in which, moreover, it is the principal motif. This second part opens by again mentioning the distress, or rather, the panic and confusion as one of its aspects. It is the memory of this state of mind that raises the question of v. 12: "What shall I render to YHWH for all his benefactions to me?". The arrangement of the elements is significant. It suggests that the worst part of the speaker's affliction was not the danger to life, but the drastic and painful change of his outlook, making him feel a victim in a world full of

(21) In the LXX vv. 1-9 and vv. 10-19 are two separate psalms.

(22) This was pointed out by M. L. BARRÉ, "Psalm 116: Its Structure and Its Enigmas", *JBL* 109 (1990) 66; see also KIRKPATRICK, *Psalms*, 687; VAN DER PLOEG, *Psalmen II*, 281-282, 283.

(23) Cf. J. CALÈS, *Le livre des Psaumes II* (Paris 51936) 384-385; B. GEMSER, *De Psalmen III* (*Tekst en Uitleg*; Groningen etc. 1949) 41-43; BARRÉ, "Psalm 116", 66.

(24) See OLSHAUSEN, *Psalmen*, 431; H. HUPFELD – W. NOWACK, *Die Psalmen II* (Gotha 1888) 516; OESTERLEY, *Psalms*, 475; H. J. KRAUS, *Psalmen* (*BKAT* XV; Neukirchen-Vluyn 61989) 969.

(25) Vv. 3.8: see above, n. 2. V. 5: cf. Ps 112,4; v. 6b: cf. Ps 86,16 ("your servant" etc. as in 116,16); 142,7; v. 7b: cf. Ps 13,6; 142,8; v. 8a: cf. also Ps 6,5; 33,19.

deceivers. To the One who saved him from that crisis he wants to show his gratitude in a concrete manner (vv. 13-14).

V. 15 is a new opening, formulating a general consideration: "Great weight has with YHWH the death of his faithful" (26). There is a connection between this consideration and the next verse: "Oh please, YHWH, I am indeed your servant...". The phraseology of v. 16 and the repetition in that verse convey the awareness that the speaker's former thoughtlessness might raise doubts concerning his religious devotion. This is actually why he "loves" it so much that YHWH listens to his supplications (v. 1): the loosing of his bonds (v. 16bβ) has made it apparent that he does rank as one of the "faithful", of those whose death is no light thing to YHWH (v. 15). Due to the tension expressed in v. 16, the intention to requite YHWH for his goodness appears to be strengthened: at the end of the psalm it returns in a broader formulation.

I think it is meaningful that in both anouncements of the *tôdâ*-ritual the "people" of YHWH are mentioned rather emphatically. The peculiar phrasing *negdâ-nnā' lᵉkol-'ammô* (vv. 14b.18b) may be characteristic of the usage in Psalm 116, but cannot simply be labelled as baroque. The particle *-nā'*, together with the unusual *negdâ lᵉ* (27), underlines the speaker's intention with regard to what is mentioned in the second stich of vv. 14.18: "I will pay my vows to YHWH, in the presence indeed of all his people". The panic and confusion, in which all men seemed to be liars, has come to an end. In Jerusalem, in the court of YHWH's house (v. 19), the speaker now feels safe among the faithful of his God.

V

In conclusion, vv. 10-11 of Psalm 116 give cause for comment on the authorship of the text.

Psalms of individual prayer and thanksgiving are in the main not confidential expressions of a person's innermost feelings, but traditional texts, apparently meant to fulfil traditional functions within the religious community. It is quite imaginable that texts of this type could be composed on request, and so a distinction has to be made, in principle, between the poet of a text and the individual represented in it by the first person singular, the "speaker". However, they need not always be two persons. As to Psalm 116, this text is clearly in line with poetic traditions as they

(26) In this verse the meaning of *yāqār* has shifted from "precious" to "weighty" under the influence of Aramaic. Cf. J. A. EMERTON, "How Does the Lord Regard the Death of His Saints in Psalm cxvi 15?", *JTS* N.S. 34 (1983) 146-156 (Emerton renders *yāqār* by "grievous"). In *hammāwᵉtâ* the final element *-ā* seems to be no more than a quasi-archaic addition for the sake of the verse-rhythm; cf. GKC § 90f; JOÜON-MURAOKA, *Grammar*, § 93i.

(27) The ending *-ā* followed by *lᵉ* is used in local definitions (*negbâ lᵉ*, "south of", Josh 17,9; *ma'rābâ lᵉ*, "west of", 2 Chr 33,14; *ḥûṣâ lᵉ*, "outside of", 2 Chr 33,15); in Judg 20,34 *minneged lᵉ* occurs as "in front of". The phrase *negdâ lᵉ*, however, is found only in Ps 116,14.18 and appears to be emphatic (the usual forms being *neged* and *lᵉneged*).

were practised in the Jerusalem cultic community. At the same time vv. 10-11 have a strikingly personal touch. The confession of these verses is in marked contrast with the traditional images of the righteous being waylaid by evildoers (28); its psychological quality is remarkable. Moreover, the personal element is not confined to vv. 10-11. An emotional disposition makes itself felt time and again: in the introductory statement "I love that YHWH hears..."; in certain transitions (see vv. 4/5 and vv. 11/12); in the uncommonly frequent use of the name YHWH (29); in the elements *'ānnâ*, "oh please", of vv. 4.16 and *-nā'*, "indeed", of vv. 14.18; in the repeated "I am your servant" of v. 16. An easily moved and affectionate human being seems to be speaking. As we saw, the technique of the poem, too, has a personal touch; the pursuit of poetic expression sometimes leads to uncommon and apparently artificial phrasing. The content of the psalm, revealing a wavering sense of reality, can readily be related to its sometimes over-elaborated forms and the emotionalism of its diction, and the three of them may be traced to a common origin. So, in the case of this text, there is reason to suspect that the poet and the speaker are one and the same person.

Vrije Universiteit
De Boelelaan 1105
1081 HV Amsterdam

TH. BOOIJ

(28) See e.g. Ps 27,12; 38,20-21; 59,2-8.15-16; 64,2-7; 140; cf. H. GUNKEL – J. BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen* (Göttingen 1933, ²1966) § 6,8. The absence of a direct reference to the "enemies" is noted by W.S. PRINSLOO, "Psalm 116: Disconnected Text or Symmetrical Whole?", *Bib* 74 (1993) 74.

(29) It occurs fifteen times in Ps 116. Similarly, the repeated phrase "I called / shall call on the name of YHWH" (invoking it, v. 4; or proclaiming it, vv. 13.17) seems to reflect an affectionate disposition.

RES BIBLIOGRAPHICAE

De la relative indépendance de l'écrit sacerdotal

Dans le panorama actuel des études sur le Pentateuque, L. Schmidt se range parmi ceux qui défendent l'hypothèse documentaire dans sa formulation classique, avec quelques aménagements. Ainsi, ses *Studien* se présentent comme une réponse aux exégètes qui affirment que l'écrit sacerdotal (P) ne serait pas à l'origine une source indépendante, mais plutôt une couche rédactionnelle (1). La thèse est donc claire dès le point de départ: l'écrit sacerdotal est une source et non un «complément» des écrits déjà existants. Les principaux adversaires de cette thèse, on l'a deviné, sont F. M. Cross, R. Rendtorff et E. Blum (2).

L'ouvrage comprend trois chapitres, consacrés chacun à un texte ou une série de textes particuliers. Le premier étudie l'écrit sacerdotal en Ex 1–14; le second, les récits de murmures dans le désert propres à P (Ex 16,1-15*; Nb 13,1-14,38*; 16-17*; 20,1-13*); le troisième traite de la conclusion de P, c'est-à-dire des textes sacerdotaux situés entre Nb 20,12 et Dt 34,9.

La première partie adopte une ligne analogue à celle des travaux de W. H. Schmidt et de F. Kohata (3). La seconde introduit quelques éléments originaux, puisque contrairement au grand nombre L. S. considère que Nb 16–17* contient un texte sacerdotal et non postsacerdotal; il propose par ailleurs un autre découpage de P pour certains textes. Enfin, la dernière partie aborde une question assez débattue aujourd'hui, celle de la fin du récit sacerdotal. Là, L. S. défend la position classique depuis Wellhausen et

(1) Ludwig SCHMIDT, *Studien zur Priesterschrift* (BZAW 214). Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1993. VIII-281 p. 16 × 23,5. Parmi ses autres écrits significatifs sur le Pentateuque, signalons *Literarische Studien zur Josephsgeschichte* (BZAW 167; Berlin 1986); «Jakob erschleicht sich den väterlichen Segen. Literarkritik und Redaktion in Genesis 27,1-45», *ZAW* 100 (1988) 159-183, *Beobachtungen und Fragen zu der Plagenerzählung in Exodus 7,14-11,10* (Studia Biblica; Leiden 1990).

(2) Voir plus spécialement F. M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, MA 1973) 293-325; R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147; Berlin 1977) 130-146; E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57; Neukirchen-Vluyn 1984) 420-458; id., *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189; Berlin 1990) 219-332. Sur ce dernier auteur, voir notre article «Un nouveau Wellhausen?», *Bib* 72 (1991) 253-263. Il faudrait aussi citer J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition* (New Haven – London 1975) 279-295.

(3) W. H. SCHMIDT, *Exodus* (BK II, 1; Neukirchen-Vluyn, 1988); id., *Einführung in das Alte Testament* (Berlin – New York [4]1989); F. KOHATA, *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14* (BZAW 166; Berlin 1986). F. Kohata a écrit sa thèse sous la direction de W. H. Schmidt.

Noth: P finit avec Dt 34,9 (4). Comme les études sont très détaillées, nous voudrions en discuter quelques points plus saillants.

1. *Prémisse: l'écrit sacerdotal est-il complet?*

À notre avis, l'auteur corrobore sa thèse par des arguments solides; il n'est en réelle difficulté qu'à propos de Ex 6,2 (5). Mais faut-il accepter l'alternative de départ: P est-il une source ou une couche rédactionnelle (6)? On peut se demander, en effet, si d'autres solutions ne sont pas possibles. Pour que P soit vraiment indépendant, il faudrait aussi démontrer qu'il offre un récit complet. Précisons de suite qu'il ne s'agit pas de montrer que P offre un récit complet des origines d'Israël, aussi complet au moins que celui des sources anciennes. La question est plutôt de savoir si P est un récit sans lacunes internes, c'est-à-dire qu'il contient tout ce qu'il doit contenir selon les normes qui lui sont propres. Après avoir répondu à cette question, il sera possible d'aborder le problème de savoir si oui ou non P a pu exister comme source indépendante et sous quelle forme. Pour ce faire, il faut également élargir l'enquête à tout le récit sacerdotal. C'est le propos de ce paragraphe.

En fait, il existe au moins quatre endroits où le récit de P fait pressentir lui-même qu'il est fragmentaire ou lacuneux. M. Noth avait déjà noté quelques-unes de ces difficultés (7). Selon lui, à quelques rares endroits, les ultimes rédacteurs du Pentateuque ont amputé les textes sacerdotaux au profit de récits anciens plus détaillés. Il cite trois cas plus flagrants: la naissance d'Ésaü et de Jacob (Gn 25); le mariage de Jacob (Gn 28); l'histoire de Joseph (Gn 37). À cela s'ajoute le problème de Ex 6,2, où Moïse apparaît inopinément dans le récit sacerdotal sans aucune introduction. Chacun de ces textes mérite considération (8).

a. Gn 25,26b

Dans le premier cas, le texte de Gn 25,26b dit ceci: *w^eyiṣḥāq ben-šiššîm šānâ b^eledet 'ōtām* — « Isaac avait soixante ans quand elle [Rebecca] les enfanta » (Gn 25,26b). Sans insister sur la concision extrême de ce fragment, il est impossible de le comprendre si l'on s'en tient uniquement au récit sacerdotal. Quel est en effet le référent du suffixe pronominal *'ōtām?* Il ne peut s'agir que des deux jumeaux du récit inclus entre la généalogie d'Isaac (25,19-20 - P) et cette notation sur l'âge d'Isaac, tout-à-fait dans le style de

(4) Contre L. Perlitt, « Priesterschrift im Deuteronomium? », *ZAW* 100 Suppl. (1988) 65-88 = *Deuteronomium-Studien* (FAT 8; Tübingen 1994) 123-143. L.S. attribue à P Dt 34,1a*.7-9. Sur ce point, voir aussi E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken*. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112; Stuttgart 1983) 36-43.

(5) Voir *Studien*, 34, n. 107.

(6) Cf. le sous-titre de la p. 1: « Quellenschrift oder Redaktion? ».

(7) M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948) 13-14.

(8) Voir, à ce propos, A.F. Campbell, « The Priestly Text, Redaction or Source? », *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel* (FS. N. Lohfink) (Hrsg. G. Braulik – W. Groß – S. McEvenue) (Freiburg – Basel – Wien 1993) 32-46, sp. 33-34.

P. Certes, il est toujours possible d'attribuer le texte de 25,26b à un rédacteur qui aurait écrit dans le style de P. Mais ceci ne résout pas le problème de fond puisqu'il faut encore expliquer comment P peut introduire les deux frères sur la scène un peu plus loin (26,34; 27,46–28,9) sans avoir raconté leur naissance. La solution adoptée en général est celle d'une coupure: les rédacteurs du Pentateuque à son stade final auraient choisi le récit yahwiste, plus pittoresque. Cette explication est certes valable, mais elle est indémontrable. Il serait de plus nécessaire de montrer pourquoi les rédacteurs ont préféré un autre texte ici et non pas ailleurs. Est-il possible de déceler une stratégie cohérente sur ce point dans le reste du Pentateuque? Est-ce parce qu'il n'est pas possible de raconter deux fois certains événements, comme la naissance, le mariage ou la mort? Admettons pour le moins que P, dans ce cas précis, est incomplet et ne peut se comprendre sans les informations données par les anciennes sources.

b. Gn 27,46 – 28,9

Le second cas est encore plus manifeste. En effet, selon Gn 27,46 – 28,9, Isaac envoie Jacob chez son oncle Laban pour y trouver une épouse dans sa parenté. Mais le récit sacerdotal ne contient aucune mention du voyage et du mariage de Jacob, ni de la naissance de ses enfants. L'explication la plus courante est identique à celle proposée dans le cas précédent. Les difficultés qu'elle comporte sont aussi les mêmes. Ici encore, P suppose autre chose, du moins dans l'état actuel où nous le trouvons.

c. Gn 37,2

Le troisième cas se situe au début de l'histoire de Joseph (Gn 37,2). Ici, P contient le début d'un récit dont nous ne connaissons pas la suite, du moins dans le récit sacerdotal: « Joseph avait dix-sept ans; il gardait les troupeaux avec ses frères; il était le serviteur des fils de Bilha et de Zilpa, les femmes de son père, et Joseph rapportait leurs calomnies [ou: des calomnies à leur propos] à leur père » (9). Encore une fois, il se peut que les rédacteurs aient amputé le texte sacerdotal d'une part importante de son récit au profit d'un texte qu'ils jugeaient préférable. Mais pourquoi avoir laissé ce seul fragment isolé et problématique? Pourquoi ne pas avoir tout conservé ou tout supprimé? Plus tard, le problème se pose à nouveau, puisque la critique attribue Gn 41,46a à P: « Joseph avait trente ans lorsqu'il entra au service de Pharaon, roi d'Égypte ». P ne raconte pas comment Joseph est arrivé en Égypte; ce récit ne peut être que fragmentaire.

d. Ex 6,2

Enfin, Ex 6,2 reste difficile à expliquer (10). Pourquoi Moïse est-il introduit sans tambour ni trompette, alors qu'il s'agit d'un personnage clé dans le récit sacerdotal? Pour répondre à la question, il convient d'abord d'étudier la façon dont P introduit ses personnages.

(9) Pour la traduction, voir C. WESTERMANN, *Genesis 37-50* (BK I,3; Neukirchen-Vluyn 1982) 26.

(10) Voir surtout RENDTORFF, *Problem*, 130-131; BLUM, *Studien*, 231, 240-243.

Dans la Genèse, P présente la plupart des nouveaux personnages soit par la formule de *tôlᵉdôt*, parfois amplifiée, soit par un récit. Par exemple, la formule de *tôlᵉdôt* est utilisée pour Abraham (Gn 11,26-32); pour Isaac, nous avons le récit de sa naissance 21,1-3*. Noé, le premier grand acteur d'un récit sacerdotal, reçoit un traitement particulier. La formule de *tôlᵉdôt* est suivie d'une description du narrateur dans le style classique des narrations bibliques: « Noé était un homme juste, il était irréprochable au sein de sa génération, Noé marchait en compagnie de Dieu » (11). Mis à part ce dernier cas, les deux façons de faire sont analogues: chaque fois, le récit sacerdotal parle de la naissance du personnage en question. Déjà pour Ésaü et Jacob, les choses se compliquent. Néanmoins, Gn 25,26b contient encore un fragment qui peut ressembler à un compte rendu de naissance. Mais P ne contient aucune mention de la naissance des enfants de Jacob. Il existe donc une certaine évolution de Noé à Abraham, d'Abraham à Isaac, d'Ésaü et Jacob aux douze fils de ce dernier, et enfin des patriarches à Moïse, puisque la présentation des personnages est de plus en plus succinte.

Une logique se cache-t-elle dans cette progression négative? Ce n'est pas impossible. En effet, elle coïncide avec le « temps recontant » que P consacre à chacun des patriarches. Plus court est le récit, plus courte est l'introduction. Ceci, assurément, ne vaut pas pour Moïse. Faut-il invoquer le fait que toutes les présentations sont en général liées à la formule de *tôlᵉdôt* et que l'usage de celle-ci est limité à la Genèse? Puisqu'il n'y a pas et qu'il ne peut y avoir de *tôlᵉdôt* de Moïse, il ne peut donc être introduit. Cependant, P peut présenter dans son récit d'autres personnages, par quelques mots, au moins par la mention d'un ascendant paternel, par un autre lien de famille ou par une caractéristique. Aaron, dans le discours divin de Ex 7,1, est le « frère » de Moïse; Josué est toujours « le fils de Nun » (Nb 13,8; 14,6) (12); Éléazar est un fils d'Aaron (Ex 28,1 ...) ou « le prêtre » (Nb 27,19.21.22). Par conséquent, l'absence de la formule de *tôlᵉdôt* n'empêche pas P· d'avoir recours à d'autres moyens stylistiques bien connus par ailleurs (13).

(11) Sur le style de l'« exposition », voir J. L. SKA, *« Our Fathers Have Told Us ». Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (SubBib 13; Rome 1990) 21-25. Pour un autre exemple classique, voir Jb 1,1.

(12) Nb 13,2b-17a est parfois attribué à un rédacteur postsacerdotal; voir SCHMIDT, *Studien*, 74, avec n. 114.

(13) En réalité, il n'existe pas de cas vraiment similaire à celui de Ex 6,2. D'autres personnages sont introduits très brièvement, mais leur nom est toujours accompagné d'au moins une spécification, soit un patronyme ou un lien de parenté, soit le lieu de provenance, soit la profession. Voir Gn 14,18 (Melchisédek, roi de Salem); 34,2 (Sichem, fils de Hamor le Hivvite, le prince du pays); Ex 3,1; cf. 18,1 (Jéthro, le prêtre de Madian, le beau-père de Moïse); Nb 22,2 (Balaq, fils de Sippor; cf. 22,4); 22,5 (Balaam, fils de Beor); Jg 3,15 (Éhoud, fils de Gera, le Benjaminite); 4,4 (Débora, la prophétesse, épouse de Lappidoth); 1 S 22,5 (Gad, le prophète); 2 S 7,2 (Natan, le prophète); 1 R 11,29 (Ahiyya de Silo, le prophète); 17,1 (Élie le Tishbite, de la population de Galaad); 2 R 14,25 (Jonas, fils d'Amittaï, le prophète de Gat-Héfèr; cf. Jon 1,1)... Ceci répond à l'objection de K. KOCH, « P - Kein Redaktor! Erinnerung an zwei Eckdaten der Quellenscheidung », *VT* 37 (1987) 446-467; sp. 465; cf. BLUM, *Studien*, 241, n. 45.

À cela s'ajoute le fait bien connu que l'introduction d'un personnage doit correspondre par son ampleur à l'importance de son rôle dans la trame du récit (14). Il est donc particulièrement étonnant que P introduise un de ses principaux personnages sans y mettre les formes.

Quelques explications on été proposées, mais elles restent spéculatives (15). La plus simple est sans doute la meilleure: P n'introduit pas Moïse parce que celà est superflu; le personnage est bien trop connu et il n'a rien de spécial à ajouter à ce qu'en disent les anciennes sources. Cela signifie cependant que P suppose ici comme à quelques autres endroits la connaissance explicite d'autres traditions ou d'autres textes et que, par conséquent, il ne peut être considéré comme un texte complètement autonome (16).

e. Quelques cas moins importants (Gn 2,4a; Ex 7,6-7; 14,15)

À part ces quelques cas plus flagrants, P offre des difficultés mineures à d'autres endroits. L'une ou l'autre d'entre elles méritent quelque attention.

La première est bien connue: il s'agit de Gn 2,4a (17). La première formule de *tôlᵉdôt* est-elle le titre du chapitre suivant ou la conclusion du chapitre précédent? Les avis sont partagés, comme on sait. La plupart des exégètes admettent que la formule est en général un titre introduisant une nouvelle section narrative ou une liste généalogique. Gn 2,4a, cependant, serait une exception. La raison alléguée est simple: le texte qui suit est le récit de création yahwiste, et un texte P ne peut introduire qu'un autre texte P. De plus, Gn 2,4a est le seul cas où une formule de *tôlᵉdôt* s'applique à des éléments cosmiques et non à des générations humaines. Il faut toutefois admettre que les choses ne sont pas aussi simples. Tout d'abord, la formule *'ēlleh tôlᵉdôt X* contient, en général, un génitif subjectif et non objectif. En d'autres termes, la formule signifie: « voici ceux qui (ou ce qui) a été engendré(s) par X » (18). Dans le cas de Gn 2,4a, il paraît étrange qu'elle puisse signifier: « voici comment le ciel et la terre ont été engendrés ». Outre la difficulté grammaticale qui vient d'être soulignée, il faudrait admettre que la Bible contienne une idée semblable à celle de la théogonie d'Hésiode. Enfin, nous avons, dans le récit sacerdotal, deux formules de *tôlᵉdôt* qui se suivent l'une l'autre (Gn 2,4a et 5,1). Cela n'est pas impossible, mais inhabituel. Et si Gn 2,4a est un titre, P suppose-t-il à cet endroit un texte ou simplement des traditions connues? Si, par contre, il faut maintenir que Gn 2,4a est

(14) Voir R.E. LONGACRE, *Joseph. A History of Divine Providence. A Texttheoretical and Textlinguistic Study* (Winona Lake, IN 1989) 141-144 (« participant reference », « attributions des acteurs »).

(15) L. SCHMIDT, *Studien*, 34, n. 106, renvoie à W.H. SCHMIDT, *Exodus*, 273-274; ce dernier suggère que P aurait pu avoir quelques réticences vis-à-vis des récits concernant l'enfance de Moïse. Mais pour quelles raisons?

(16) NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, 14, n. 30, et 16, signale encore Ex 8,11, où manque une mention de l'endurcissement du coeur et la fin de P qui ne comporterait aucune mention de la mort de Moïse.

(17) À ce sujet, voir R. RENDTORFF, « L'histoire biblique des origines (Gen 1-11) dans le contexte de la rédaction 'sacerdotale' du Pentateuque », *Le Pentateuque en question* (éd. A. DE PURY) (Genève 1989) 83-94.

(18) Voir J. SKINNER, *Genesis* (ICC; Edinburgh ²1930) 41.

la conclusion du texte précédent, quels signes particuliers guideront le lecteur virtuel dans son interprétation? Ou bien faut-il recourir à d'autres solutions (19)? Toujours est-il que l'hypothèse d'un récit P autonome se doit de proposer une solution satisfaisante à ce problème.

La seconde difficulté est sans doute plus simple, mais tout aussi intrigante. Après Ex 7,1-5, le lecteur est en droit d'attendre un récit de la mission de Moïse et d'Aaron auprès de Pharaon. Or, P ne présente qu'un «résumé» sous forme d'une formule d'exécution, accompagné d'une mention de l'âge des deux envoyés (7,6-7). Ceci n'est pas inhabituel dans P. Cependant, l'étonnant est que l'on trouve dans le récit des plaies propre à P l'une ou l'autre entrevue entre Moïse, Aaron et Pharaon (7,8-13; 9,8). Jamais, toutefois, Moïse et Aaron ne parlent de leur mission. Le récit suppose donc bien que le message a été transmis et surtout que Pharaon a rejeté l'appel de YHWH en faveur de la libération de son peuple. Ce dernier point est mentionné dans le discours divin de 7,3 et, pour la première fois, dans le récit de 7,13. Il ne fait pas partie, comme tel, du «résumé» de 7,6-7. Mais pourquoi ne pas décrire cette entrevue cruciale où le message de YHWH est communiqué pour la première fois et où les envoyés essuient leur premier refus de la part de Pharaon? Ne faut-il pas à nouveau se demander si le récit sacerdotal ne s'appuie pas sur des traditions bien connues, comme celle qui est attestée en Ex 5? Ici encore, il est difficile de dire que P est un récit complètement autonome (20). Il passe sous silence des événements ou des récits connus par ailleurs, et il n'est pas possible de considérer ces «lacunes» comme des «indéterminations» communes à tous les récits, bibliques ou non (21).

Ex 14,15 contient un ultime exemple connu de ce phénomène. Dans ce verset, YHWH demande à Moïse pourquoi ce dernier a crié. Or, dans le récit, ce n'est pas Moïse, mais le peuple qui a crié (14,10b). Plusieurs solutions ont été proposées, mais il est certain que le récit contient une lacune (22). Dans le même récit, le lecteur peut aussi se demander quand exactement les

(19) Par exemple, il est possible que P ait intégré dans son récit une série de *tôl^edôt* provenant d'une source à sa disposition. Il a placé la première formule à la fin de son récit de la création et non en tête pour des raisons peut-être théologiques ou stylistiques, par exemple parce qu'il désirait imiter le style de *enuma elish* et qu'il tenait à placer le mot «commencement» et le verbe «créer» au début de son texte. La seconde formule devait se placer en Gn 5,1 pour introduire la généalogie d'Adam.

(20) Voir J. VAN SETERS, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 10; Kampen 1994) 103- 106.

(21) Sur l'«indétermination» (*Unbestimmtheit*), voir R. INGARDEN, *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks* (Tübingen 1968). Le terme désigne les «blancs», lacunes, omissions et ellipses des récits.

(22) Voir BLUM, *Studien*, 260, avec n. 118. Sur ce problème, cf. J.L. SKA, *Le passage de la mer.* Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31 (AnBib 109; Rome 1986) 113-114; M. VERVENNE, «The Protest Motif in the Sea Narrative (Ex 14,11-12). Form and Structure of a Pentateuchal Pattern», *ETL* 63 (1987) 257-271, sp. 260-261; 267-269; ID., «The 'P' Tradition in the Pentateuch: Document and/or Redaction? The 'Sea Narrative' (Exodus 13,17-14,31 as a Testcase», *Pentateuchal Studies and Deuteronomic History* (eds. C. BREKELMANS – J. LUST) (BETL 94; Leuven 1990) 67-90; sp. 86-87.

Égyptiens ont «reconnu le Seigneur», ce qui est annoncé deux fois (14,5.18); le récit sacerdotal, cependant, ne contient aucun moment de reconnaissance explicite de la part des Égyptiens, au contraire des anciennes sources (14,25b).

En conclusion, il faut bien admettre que le récit sacerdotal n'est pas complet, au sens où il suppose indubitablement un ou plusieurs autres récits pour que le lecteur puisse combler les lacunes de la trame. Il faut sans doute insister sur ce point: il ne s'agit pas de dire que certains événements racontés dans les anciennes sources n'ont pas trouvé place dans le récit P, mais bien de constater certaines lacunes ou solutions de continuité à l'intérieur même du récit sacerdotal. C'est la logique interne de P qui est en défaut, abstraction faite de toute comparaison avec les anciennes sources. Même si on suppose que certaines parties du récit on été supprimées lorsque P a été réuni aux anciennes sources, il faut au moins admettre que le récit actuel ne peut se lire sans l'appoint occasionnel de ces autres sources. Mais ceci ne veut pas encore dire que P n'ait pu exister et être transmis comme récit indépendant ([23]).

2. *Le récit sacerdotal est-il indépendant?*

Dans quelques publications précédentes, nous avons pensé pouvoir montrer que, dans certains cas, P donne l'impression d'être davantage une couche rédactionnelle qui structure une bonne partie du Pentateuque qu'une œuvre littéraire autonome intégrée par la suite au Pentateuque ([24]). Toutefois, nous avons répété que la démonstration n'était pas complète ([25]). En particulier, il fallait vérifier la nature de P dans des textes composites comme Gn 6–9; Ex 14; 16; Nb 13–14; ou des doublets comme Ex 17,1-7 et Nb 20,1-13* (P).

Or, par plusieurs biais, l'enquête infirme l'hypothèse selon laquelle P serait une couche rédactionnelle. Gn 1,1-2,4a est un cas à part, mais il n'est pas une sorte d'introduction rédactionelle au récit de Gn 2,4b-25. Une étu-

([23]) Pour le dire en allemand, P n'est pas «vollständig», mais cela n'empêche pas qu'il puisse être en même temps «selbstständig» ou «eigenständig». Par ailleurs, on peut se demander s'il est une seule source ou tradition du Pentateuque qui ait jamais été vraiment complète et n'ait supposé sur plus d'un point l'existence de la «mémoire collective» de ses destinataires.

([24]) J.L. SKA, «La place d'Ex 6,2-8 dans la narration de l'exode», *ZAW* 94 (1982) 530-548; id., «Quelques remarques sur P^{g} et la dernière rédaction du Pentateuque», *Le Pentateuque en question*, 95-125. Ont plaidé, par contre, en faveur de l'autonomie de P, entre autres, J.A. EMERTON, «The Priestly Writer in Genesis», *JTS* 39 (1988) 381-440; KOCH, «P-kein Redaktor!» (n. 13); E.W. NICHOLSON, «P as an Originally Independent Source in the Pentateuch», *IrBibSt* 10 (1988) 192-206; W.H. SCHMIDT, «Plädoyer für die Quellenscheidung», *BZ* 32 (1988) 1-14; id., *Einführung in das Alte Testament* (Berlin ^{4}1989) 91-108; C. LEVIN, *Der Jahwist* (FRLANT 157; Göttingen 1993). Pour une discussion du problème, voir N. LOHFINK, «Die Priesterschrift und die Geschichte», *Congress Volume Göttingen 1977* (ed. W. ZIMMERLI) (VTS 29; Leiden 1978) 189-255 = *Studien zum Pentateuch* (SBA 4; Stuttgart 1988) 213-254; sp. 196-199 = 221-223; ZENGER, *Gottes Bogen*, 32-36; CAMPBELL, «Priestly Text», 32-46.

([25]) Cf. «Place», 546-547, avec n. 53; «Remarques», 123.

de attentive de Gn 6–9 montre que dans le récit du déluge, il existe en fait un seul récit complet, le récit sacerdotal, et une série d'additions postsacerdotales (26). Dans ce cas, P ne peut être en aucune façon une sorte de complément rédactionnel des sources anciennes.

Le cas de Ex 14 est sans doute plus complexe (27). Cependant, il faut bien dire qu'il y a deux versions du « miracle de la mer » et que ces deux versions ne sont pas entièrement compatibles. Cela apparaît surtout en 14,21 (28). La solution la plus économique est de dire qu'il y a deux versions parallèles à partir desquelles un rédacteur a composé un texte dont l'homogénéité n'est pas parfaite (29). Enfin, certains passages de Ex 13–14 sur la nuée (13,21-22*; 14,20*.24*) se comprennent mieux comme des tentatives de concilier deux textes indépendants, P et les anciennes sources (30).

Pour Ex 16, les travaux récents y voient un texte sacerdotal complété par des ajouts postérieurs d'origine deutéronomiste ou sacerdotale (31). À nouveau, P ne peut être « complémentaire » d'une source plus ancienne. L'étude de Nb 13–14 et 20,1-13* ne permet pas non plus de voir dans P une simple couche rédactionnelle (32).

(26) J.L. SKA, « El relato del diluvio. Un relato sacerdotal con algunos fragmentos redaccionales posteriores », *EstBib* 52 (1994) 37-62.

(27) Sur ce texte, voir M. VERVENNE, « The Sea Narrative Revisited », *Bib* 75 (1994) 80-98; id., « The Question of 'Deuteronomic' Elements in Genesis to Numbers », *Studies in Deuteronomy* (FS. C.J. Labuschagne) (VTS 53; Leiden 1994) 243-268; sp. 254-268.

(28) Voir, entre autres, le travail récent de BLUM, *Studien*, 256-257. Pour une autre opinion, cf. VERVENNE, « The 'P' Tradition », 67-90 (bibliographie, 67-68, n. 3). À notre avis, le fait que P dépende des sources antérieures n'implique pas nécessairement qu'il ne puisse avoir existé, en un premier temps, comme écrit indépendant.

(29) Pour une présentation pédagogique et rigoureuse du problème, voir A.F. CAMPBELL – M. O'BRIEN, *Sources of the Pentateuch.* Texts, Introductions, Annotations (Minneapolis 1993) 238-254.

(30) Voir W. GROß, « Die Wolkensäule und die Feuersäule in Ex 13+14. Literarkritische, redaktionsgeschichtliche und quellenkritische Erwägungen », *Biblische Theologie*, 142-165.

(31) Le travail le plus important est celui de E. RUPRECHT, « Stellung und Bedeutung der Erzählung vom Mannawunder (Ex 16) im Aufbau der Priesterschrift », *ZAW* 86 (1974) 269-307; cf. N. LOHFINK, « 'Ich bin Jahwe, dein Arzt' (Ex 15,26). Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26) », '*Ich will euer Gott werden*'. *Beispiele biblischen Redens von Gott* (SBS 100; Stuttgart 1981) 11-73, sp. 66-68, n. 146 = *Studien zum Pentateuch*, 147-150; A. SCHART, *Mose und Israel im Konflikt.* Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenwanderungen (OBO 98; Freiburg – Göttingen 1990) 124-134; K. GRÜNWALDT, *Exil und Identität.* Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift (BBB 85; Frankfurt 1992) 122-157.

(32) Voir déjà S.E. MCEVENUE, *The Narrative Style of the Priestly Writer* (AnBib 50; Rome 1971) 90-144; et, plus récemment, la thèse originale de N. RABE, *Vom Gerücht zu Gericht.* Revidierte Text- und Literaktitik der Kundschaftererzählung. Nm 13.14 als Neuansatz in der Pentateuchforschung (THLI; Tübingen 1994) qui considère que le seul récit complet est celui de P et que le reste est une série d'ajouts postérieurs.

Dans les autres cas que nous avions étudiés précédemment, il faut clairement distinguer deux questions: (1) P dépend-il des anciennes sources? et (2) P forme-t-il oui ou non une couche rédactionelle? Avec beaucoup d'autres, et L. S. en particulier, nous répondons de façon affirmative à la première question. Mais cela ne signifie pas qu'il faille automatiquement répondre affirmativement à la seconde. En effet, la plupart du temps, P prend ses distances par rapport aux textes plus anciens pour les corriger, les modifier, les réinterpréter ou les réorienter. Gn 17 fait de l'alliance et de l'annonce de la naissance d'Isaac (Gn 15 et 18,1-15) un texte sur la circoncision. Gn 28,1-9 donne une version bien différente de l'histoire de Jacob et Ésaü (Gn 27,1-45). Entre autres, Ésaü apprend qu'Isaac a béni Jacob, mais sans montrer aucune animosité envers son frère. Gn 35,9-14 utilise Gn 28,10-22 et 32,23-33 pour donner une version parallèle et différente des faits, non pour les compléter (33). Dans sa structure, Ex 6,2-8 correspond en grande partie aux «oracles de réponse» que nous trouvons chez Ézéchiel, mais 6,3 ne répète en aucune manière l'objection antérieure, comme c'est le cas dans les oracles en question. Si P ne connaît pas d'alliance du Sinaï, il ne complète sûrement pas un texte plus ancien; il fait plutôt de cette théophanie une révélation sur le culte (34). P n'ignore pas les anciennes sources, mais il ne les prolonge pas non plus. Les récits de la marche au désert sont pour la plupart des doublets d'autres récits (Ex 16 et Nb 11; Nb 20 et Ex 17; Nb 13–14) qui contienent deux interprétations divergentes des mêmes faits) (35). P adopte une orientation propre sur l'ensemble des récits qui traitent des origines d'Israël et c'est pourquoi il est difficile d'en faire une série d'ajouts rédactionnels, au moins au sens habituel du terme. À la limite, on pourrait dire qu'il s'agit d'une nouvelle «recension» des récits plus anciens, recension qui propose des vues nouvelles et qui veut être lue par ceux qui connaissent ces traditions. De la sorte, on ne peut dire que P veut seulement compléter un texte déjà existant.

En conclusion, il faut affirmer que P est un récit indépendant, même s'il est incomplet. Son but, cependant, est moins de donner une version exhaustive de l'histoire d'Israël que de corriger ou réinterpréter les anciennes sources. P suppose donc la connaissance de ces anciennes sources et il offre une version ou une interprétation concurrente des faits principaux de l'histoire d'Israël. La version est concurrente dans le sens étymologique du terme, c'est-à-dire qu'elle «court à côté» des autres sources, et que, de plus, elle offre une version rivale des mêmes faits. En termes plus simples, P contient une «version revue et corrigée» des origines d'Isaël qui suppose toujours la connaissance de la version antérieure. C'est pourquoi on y trou-

(33) Voir, entre autres, M. Rose, «L'itinéraire du Iacobus pentateuchus. Réflexions sur Genèse 35,1-15». *Lectio difficilior probabilior? L'exégèse comme expérience de décloisonnement* (FS. F.Florentin Smyth) *DBAT* 12 (1991) 113-127, sp. 117-120.

(34) W. Zimmerli, «Abrahambund und Sinaibund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift», *TZ* 16 (1960) 268-280 = *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze* (TBü 19; München 1963) 205-216.

(35) Sur Nb 13–14, voir le travail récent de Rabe, *Vom Gerücht zum Gericht*.

vera surtout les « révisions et corrections ». Sur ce point, nous concordons avec L. S.

3. *Ex 12 fait-il partie du récit sacerdotal?*

Dans un article qui date de quelques quinze ans, nous avons discuté du problème de l'appartenance de Ex 12 au récit sacerdotal. En conclusion, nous disions que la balance penchait du côté d'une réponse négative, mais que la question restait ouverte. Entre-temps, cette idée a suscité beaucoup d'opposition (36).

Les objections faites à cette thèse et une étude plus approfondie du texte nous amènent à changer d'avis. Tout d'abord, bien des expressions sont communes aux textes sacerdotaux de Ex 12* et Ex 16*. Les plus caractéristiques sont: *lᵉpî 'oklô*, « suivant ce que chacun mange » (Ex 12,4; 16,16.18.21); *lᵉmišmeret ʿad*..., « en réserve jusqu'à... » (12,6; 16,23); *bên hāʿarbayim*, « entre les deux soirs » (12,6; 16,12; voir aussi 29,39.41; 30,8; Lv 23,5; Nb 9,3.5.11; 28,4.8); le verbe *bšl*, « faire bouillir », employé deux fois dans le même verset (12,9; 16,23); *ytr* (*hif.*) *ʿad-bôqer*, « laisser jusqu'au matin » (12,10; 16,19; voir aussi Lv 22,30) (37). Au-delà des expressions typiques d'une certaine langue et d'un certain milieu, il faut aussi noter un même souci dans ces prescriptions sur l'agneau pascal et la manne. La quantité de nourriture est mesurée selon les besoins d'un chacun; le législateur se préoccupe de savoir comment préparer la nourriture et il veut éviter qu'on ne conserve des restes jusqu'au lendemain matin. Tout ceci montre qu'il est difficile d'attribuer ces ceux textes à des auteurs différents (38).

À cela s'ajoute le fait qu'il est plus raisonnable d'admettre qu'un événement est intervenu entre 11,9-10, où P signale l'échec de la mission de Moïse et d'Aaron, et 12,40-41, qui décrit succinctement la sortie d'Égypte (39).

Les arguments que l'on peut tirer de Ex 7,1-5 sont eux aussi fragiles. Certes, les expressions de la deuxième partie de cet oracle (7,4-5) sont assez vagues (40): *wᵉnātattî 'et-yādî bᵉmiṣrayim wᵉhôṣē'tî 'et-ṣib'ōtay*... « Je poserai la main sur l'Égypte et je ferai sortir mes armées... ». Cependant, la succession des deux verbes *nātattî* et *hôṣē'tî* suggère, selon les règles de la gram-

(36) Voir L. SCHMIDT, *Studien*, 29-30. Ont repris l'idée uniquement LOHFINK, « Priesterschrift », 197, n. 29 (= *Studien*, 222, n. 29); W. GROß, « Israels Hoffnung auf die Erneuerung des Staates », *Unterwegs zur Kirche*. Alttestamentliche Konzeptionen (Hrsg. J. SCHREINER) (QD 110; Freiburg 1987) 87-122; sp. 99. Pour un résumé de la discussion, voir GRÜNWALDT, *Exil*, 76-78, qui conclut en attribuant Ex 12,1-14 à Pᵍ.

(37) Pour plus de détails, voir entre autres B. BAENTSCH, *Exodus* (HAT I,2; Göttingen 1903) 92.

(38) Ceci suppose aussi que Ex 16* contienne un seul récit sacerdotal et que celui-ci, inversement, ne s'arrête pas au v. 15, comme le veut U. STRUPPE, *Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift*. Eine semantische Studie zu *kᵉbôd YHWH* (ÖBS 12; Klosterneuburg 1988) 111-112, suivie implicitement par L. SCHMIDT, *Studien*, 36. Cf. *infra* n. 66.

(39) L. SCHMIDT, *Studien*, 29-30.

(40) Voir R. SCHMITT, *Exodus und Passa* (OBO 7; Freiburg Schweiz – Göttingen ²1982) 20, n. 29.

maire, une succession temporelle et, par conséquent, il est normal de penser qu'une intervention divine a précédé la sortie d'Égypte. Si, dans P, cette sortie a lieu en 12,41, il faut supposer que YHWH est intervenu auparavant et dans ce cas cette intervention ne peut être que la mort des premiers-nés annoncée en 12,12 ([41]). Une fois de plus, P ne raconte pas l'événement annoncé et il faut donc présumer l'existence d'une nouvelle lacune à cet endroit. Ceci ne fait que confirmer notre hypothèse sur le caractère incomplet de P.

Enfin, les autres arguments peuvent eux aussi être retournés en faveur de l'appartenance de Ex 12* au récit sacerdotal. Résumons-les brièvement. L'introduction insiste sur le fait que YHWH parle à Moïse et Aaron «en terre d'Égypte» (12,1). Or, pour P, le culte ne commence qu'au Sinaï. En Égypte, il n'y a pas encore de sacerdoce, ni d'autel, ni de lieu de culte. Enfin, dans P, les prescriptions cultuelles sont communiquées au cours d'une théophanie (Gn 17,1; Ex 24,16-18; cf. 16,10; Lv 9,23). Tout ceci s'explique cependant à l'intérieur de la théologie propre à P. YHWH apparaît en effet uniquement aux patriarches, dans la terre de Canaan, ou à Israël, dans le désert ([42]). Il n'apparaît jamais en Égypte. Cela signifie, en quelques mots, que le «lieu» où YHWH réside est la terre de Canaan, la terre promise aux patriarches, et que sa «gloire» accompagne son peuple dans sa marche vers cette terre. Mais il ne peut «apparaître» en terre d'Égypte, qui représente pour P la terre d'exil. Voilà qui peut expliquer le caractère si particulier de la Pâque, la liturgie du passage. Il ne peut y avoir de vrai culte, ni de vraie présence divine. C'est une fête préparatoire, qui précède l'instauration du culte dans le désert. Elle est célébrée en famille, seule institution qui puisse organiser une liturgie en l'absence d'un sacerdoce officiel.

Une comparaison avec Ézéchiel fait apparaître plus chairement la conception de P en ce qui concerne la «gloire». Dans Éz, la «gloire» réside dans le temple de Jérusalem, elle le quitte (Éz 9,3; 11,22-25), apparaît au prophète en exil (1,28), puis revient au temple de Jérusalem (43,2-7; 44,4). Les deux «lieux» de la «gloire» sont donc le temple et, en une occasion, la terre d'exil (Éz 1). Pour P, au contraire, la «gloire» remplit l'espace intermédiaire. Elle n'apparaît jamais en Égypte et on ne parle pas, dans P, du temple de Jérusalem. Mais la «gloire» accompagne Israël durant sa marche dans le désert vers la terre promise. Dans ce cadre, la Pâque est la seule liturgie qui est fêtée en terre d'Égypte et qui célèbre en fait la fin du séjour en

([41]) Ex 12,12 utilise un mot assez rare qui apparaît dans une expression employée par P en 6,6; 7,4: *šᵉpāṭîm gᵉdōlîm* («grands jugements»); en Ex 12,12 ce mot fait partie d'une formule plus longue, fréquente chez Ézéchiel: *ʿśh šᵉpāṭîm bᵉ* («exécuter un jugement contre...»). Il ne faut sans doute pas trop insister sur cette différence qui peut s'expliquer par le contexte et par les usages de P qui varie volontiers son style. Cf. McEvenue, *Narrative Style*, 50 qui définit comme suit ce trait du style sacerdotal: «Its essence is variety within system». Sur cette expression, voir J.L. Ska, «La sortie d'Égypte (Ex 7–14) dans le récit sacerdotal (P^g) et la tradition prophétique», *Bib* 60 (1979) 191-215; sp. 207.

([42]) Pour les patriarches, voir Gn 17,1; 35,9; pour les apparitions de la gloire dans le désert, voir Ex 16,10; Nb 14,10; 20,6. Cf. 16,19; 17,7. Nous ne retenons que les textes où P emploie la racine *r'h* (*nif.*).

cette terre d'exil et de servitude. C'est la fête de la transition, dans l'attente du culte du désert. Cette théologie bien articulée permet donc de comprendre le caractère particulier de la Pâque.

Et résumé, P distingue trois étapes importantes en ce qui concerne les théophanies et le culte d'Israël: le temps des patriarches, le séjour en Égypte, la marche au désert. Les patriarches Abraham et Jacob sont les bénéficiaires d'apparitions (Gn 17,1; 35,9); il n'y a pas encore de vrai culte, mais uniquement la circoncision (Gn 17). En Égypte, il n'y a aucune théophanie, et une seule célébration, celle du départ, c'est-à-dire la Pâque (Ex 12*). Enfin, la «gloire» apparaît dans le désert et c'est au Sinaï que commence le culte. En ce sens, on peut dire que P développe une théologie de la marche vers la terre promise, puisque c'est là que se manifeste la «gloire» et que commence déjà le culte.

4. *Nb 16–17 contient-il un récit sacerdotal?*

En général, les exégètes attribuent la strate plus récente de ce texte à un auteur postsacerdotal. L. S. innove en considérant le récit de la révolte des 250 hommes comme faisant partie du récit sacerdotal (43). Le motif de la rébellion est présenté en Nb 16,3: ces hommes prétendent que toute la communauté est sainte et que par conséquent Moïse et Aaron ne jouissent d'aucun privilège qui puisse leur conférer une autorité spéciale. Pour résoudre le problème causé par ce litige, Moïse propose l'«épreuve des encensoirs» (Nb 16,6-7*), qui se termine par la mort des 250 rebelles, dévorés par le feu sortant de ces encensoirs (16,18*.35*). Cette fin tragique provoque une seconde révolte, cette fois de tout Israël, qui accuse Moïse et Aaron de vouloir faire mourir le peuple. La «gloire de YHWH» apparaît, un fléau s'abat sur le peuple, mais Aaron, sur les conseils de Moïse, apaise le Seigneur en accomplissant un rite d'expiation à l'aide d'un encensoir (17,6-10.11*. 12.13.27.28b).

L. S. donne trois arguments pour appuyer sa thèse (44). L'argument principal vient du parallélisme entre Ex 16,10 (P) et Nb 17,1. Dans les deux cas, l'assemblée du peuple se trouve en compagnie de Moïse et d'Aaron, puis tous se tournent vers le désert ou vers le tente de la rencontre. Suit l'apparition de la «gloire de YHWH», mais ici les deux textes diffèrent légèrement. En Ex 16,10b, la gloire apparaît dans la nuée. En Nb 17,7, la nuée couvre la tente et la gloire apparaît. Cependant, dans les deux cas, le texte mentionne la gloire (*kābôd*) et la nuée (*ʿānān*). Toujours selon L. S., il est difficile qu'un rédacteur postsacerdotal soit l'auteur de ce texte, car il aurait plutôt choisi une formulation voisine d'un texte sacerdotal plus proche comme Nb 14,10, par exemple.

Le second argument provient de l'analogie entre les murmures d'Israël en Ex 16,2-3 et Nb 17,6. Dans ces deux textes, le peuple accuse Moïse et Aaron de vouloir provoquer ou d'avoir provoqué sa mort (*mwt, hif;* Ex

(43) *Studien*, 157-166; pour la délimitation du texte, cf. p. 157.
(44) Ibid., 157-159.

16,3b; Nb 17,6b). De plus, il y a progression entre les deux textes. En Ex 16,3, le peuple reproche à ses chefs de vouloir le faire mourir de faim; en Nb 17,6, il leur reproche d'être la cause de la mort de ses membres. Les murmures d'Israël sont différents dans les deux autres récits sacerdotaux sur les rébellions d'Israël (Nb 14,3; 20,4). Il faut donc rapprocher Nb 17,6 de Ex 16,3 pour bien le comprendre.

Enfin, le troisième argument s'appuie sur l'emploi de verbe *gwᶜ* (« expirer ») en Nb 17,27.28b et 20,3b, alors qu'il manque dans le récit de Nb 14. Cela signifie que le texte de Nb 20,3b se réfère à Nb 17,27.28b et au récit de 17,12-13, lorsque le peuple dit: « Ah, si nous avions pu périr comme nos frères devant YHWH! ». Il fait allusion au châtiment des 250 rebelles, et non à celui des explorateurs de la terre promise (Nb 14,37). Un autre verbe, cependant, relie Nb 17,28b à Nb 14,35, le verbe *tmm* (« être exterminé »). YHWH avait menacé d'exterminer complètement le peuple (Nb 14,25) et le peuple se demande si ce n'est pas ce qui lui arrive (17,28b).

À cela s'ajoutent quelques détails. Tout d'abord, le peuple s'assemble contre Moïse *et* Aaron (voir Nb 20,2b); ensuite, la «gloire de YHWH» apparaît en Nb 17,19 comme en Ex 16,10; Nb 14,10 et Nb 20,6, tous récits sacerdotaux (45).

Puis, L. S. répond à quelques objections (46). Dans les trois autres récits de murmures propres au récit sacerdotal, le peuple exprime le désir de mourir (Ex 16,3; Nb 14,2; 20,3). Ce désir n'est pas présent dans les récits de Nb 16–17*. Cette différence s'explique toutefois sans difficulté, nous dit L. S., lorsqu'on se souvient que les murmures d'Israël, en Nb 17,6, ne sont pas provoqués par une situation de crise, mais par la mort effective, le jour précédent, de 250 de ses membres.

M. Noth et A.J.H. Gunneweg refusent d'attribuer ce texte à P parce que ce dernier idéalise le passé du désert surtout en ce qui concerne les institutions cultuelles du Sinaï (47). Une désobéissance dans ce domaine est inimaginable pour P. Selon L. S., par contre, P présente un Israël désobéissant, par exemple dans le récit de Nb 13–14*. Certes, Israël ne se rebelle pas contre une institution cultuelle faisant partie des instructions que YHWH a prescrites à Moïse sur le Sinaï. Il n'est reste pas moins que la marche vers la terre promise fait partie de la volonté divine. Il n'est pas difficile d'imaginer que P ait pu introduire une rébellion contre d'autres prescriptions divines, entre autres celles qui sont liées au mont Sinaï.

Enfin, E. Aurelius objecte que ce récit n'est pas précédé d'une formule d'itinéraire commune aux récits sacerdotaux (48). Il ne fait donc pas partie de l'itinéraire de P dans le désert. Ceci ne pose aucun problème, rétorque L. S. Nb 13–14* et 16–17* ont pour cadre le même désert de Paran. Pour P,

(45) Ibid., 115.

(46) Ibid., 159-161.

(47) Noth, *Überlieferungsgeschichte*, 19, n. 59; A.J.H. Gunneweg, *Leviten und Priester* (FRLANT 89; Göttingen 1965) 171; voir aussi Schart, *Mose*, 137, n. 1 (bibliographie).

(48) E. Aurelius, *Der Fürbitter Israels* (ConBibOT 27; Stockholm 1988) 188-189.

c'est le lieu d'une double désobéissance: le peuple a d'abord refusé d'entrer dans la terre promise (Nb 14), puis, il rejette l'ordre hiérarchique instauré par YHWH au Sinaï et, en fait, rejette les chefs que YHWH lui a donnés. Il y a donc un lien entre ces deux textes, et c'est pourquoi ils ont le même cadre.

Faut-il se laisser convaincre? Ce n'est pas sûr, car, à y regarder de plus près, cette argumentation laisse deviner quelques points faibles et quelques lézardes.

Pour commencer, c'est l'argument principal qui se révèle fragile. En effet, l'apparition de la gloire en Nb 17,7 ne correspond pas exactement à la théologie de la gloire dans P. Pour ce dernier, la gloire apparaît d'abord dans la nuée avant l'institution du culte (Ex 16,10; cf. 24,15b-18). Puis, après la construction de la tente de la rencontre, la «gloire» prend possession de cette «demeure». Cette prise de possession est symbolisée par le fait que la nuée couvre la tente de la rencontre et la gloire remplit la demeure (Ex 40,34-35). À partir de ce moment, la gloire apparaîtra sur la tente de la rencontre (Nb 14,10) ou dans ses parages (20,6). Quant à la nuée, elle n'est plus mentionnée dans P après Ex 40 (49). Dans cette théologie très systématisée, il n'est donc plus possible qu'intervienne la nuée, comme c'est le cas en Nb 17,7. Il est probable que ce texte soit tardif et corresponde, par exemple, à une théologie qui veut unifier les divers symboles distingués et distribués par P selon un schéma très étudié (50).

Le second argument est lui aussi vulnérable, parce que les liens entre Ex 16,2-3 et Nb 17,6 sont plus apparents que réels. Ex 16,3 contient en réalité un texte typique des murmures d'Israël où le peuple oppose l'Égypte au désert et affirme qu'il aurait mieux valu mourir en Égypte que dans le désert (51). Le thème est déjà celui de Ex 14,11-12 (52). S'il y a reproche dans le texte de Ex 16,3, c'est celui de vouloir faire mourir. Le texte de Nb 17,6 est bien différent, puisqu'il ne contient aucun souhait de mort, mais une véritable accusation de meurtre contre Moïse et Aaron, accusés d'avoir fait mourir le peuple de YHWH. Certes, il est possible de voir une progression entre les reproches habituels et l'accusation de Nb 17,6. Il manque cependant un thème commun à tous les textes sacerdotaux, celui de la nostalgie de l'Égypte ou, au moins, de la mise en question de l'exode (Ex 16,3; Nb 14,2-3; cf. 20,4).

Le troisième argument paraît plus solide, mais il a lui aussi son talon d'Achille. On peut, en effet, se demander si Nb 20,3 ne peut faire allusion à Nb 14,37 plutôt qu'à 17,27-28. D'une part, l'expression *lipnê yhwh* est commune à Nb 20,3 et 14,37 (P) pour parler de la mort violente des coupables «devant YHWH», alors qu'elle est absente de Nb 17,27-28. Ex 16,3 (P)

(49) Voir, entre autres, STRUPPE, *Herrlichkeit Jahwes*, 71-73.

(50) En dehors de P, la nuée et la gloire apparaissent ensemble dans des textes comme 1 R 8,11 = 2 Ch 5,14; Éz 10,4.

(51) Sur le sens exact de Ex 16,3, voir SCHART, *Mose*, 125.

(52) À ce propos, voir VERVENNE, «Protest Motif in the Sea Narrative»; T. RÖMER, «Exode et Anti-Exode. La nostalgie de l'Égypte dans les traditions du désert», *Lectio difficilior probabilior*, 155-172; sp. 162-163.

emploie une expression semblable à celle de Nb 14,37 et 20,3 (« mourir *b*^{e}*yad-yhwh* »). Il ne faut pas trop s'arrêter au fait que Nb 14,37 emploie le verbe *mwt* et 20,3 le verbe *gw*^{c}; cela fait partie de la « variation à l'intérieur du système », propre à l'écrit sacerdotal comme au style hébraïque en général [53]. D'autre part, Nb 20,3 (P) fait allusion à la mort de « frères ». Or, le texte de Nb 17,27-28 ne parle pas exactement de la mort de ceux qui se sont rebellés, mais de la peur de mourir des survivants. En outre, le texte de Nb 16–17* décrit la mort des 250 rebelles avec un vocabulaire particulier et inconnu de P; c'est le feu qui les a dévorés (voir 16,35). Le peuple qui a murmuré le lendemain a été frappé d'une plaie (17,12-13: *negep*). La plainte des Israélites de Nb 20,3 (P) ne fait allusion à aucun de ces deux phénomènes. Enfin, le style de Nb 17,27-28 est plus baroque que celui, plus sobre, des textes sacerdotaux et ressemble davantage à celui de textes tardifs. Pour être plus précis, Nb 17,27 répète deux fois le verbe '-*abadnû*; 17,28 utilise le syntagme *miškan yhwh* [54]; tout ceci est insolite dans P.

5. *Jusqu'où peut aller la critique des sources?*

L'argumentation de L. S. se situe presque exclusivement sur le plan de la critique des sources. C'est indubitablement son point fort. Il n'empêche qu'à certains moments le lecteur peut se poser quelques questions sur la légitimité de l'une ou l'autre opération. La critique des sources résout-elle tous les problèmes? Quels sont les critères les plus fiables? Ne faut-il pas s'interroger aussi sur la cohérence des textes reconstruits ou du texte final? Quelles sont les marques propres d'un travail rédactionnel? Nous voudrions montrer l'importance de ces questions à l'aide de quelques exemples glanés au cours de la lecture.

a. Ex 7,3 est-il un ajout tardif?

Pour L. S., Ex 7,3 ne fait pas partie de P [55]. Déjà F. Kohata avait considéré 7,3a comme un ajout pour deux raisons principales: P n'emploie pas le mot *'ôt* mais *môpēt*; pour P, les plaies se sont pas des « signes » accomplis par YHWH pour convaincre Pharaon, mais plutôt des moyens de prouver que le pouvoir de YHWH et de ses envoyés est supérieur à celui des magiciens d'Égypte [56]. L. S. ajoute un autre argument: cette annonce arrive trop tôt, car le premier « prodige » sera accompli seulement en 7,8-13. Pour des raisons semblables, il affirme que 7,3b fait partie de la même couche rédactionnelle: P n'emploie pas le verbe *qšh* (*hif.*), mais *ḥzq* et YHWH est pour la première fois la cause de l'endurcissement en 9,8-12 seulement (ulcères) [57].

[53] Pour le style de P, voir McEvenue, *Narrative Style*, 50 (voir *supra* n. 43).
[54] Cette expression est propre à des textes plutôt tardifs; voir Lv 17,4; Nb 16,9; 17,28; 19,13; 31,30.47; Jos 22,19; 1 Ch 16,39; 2 Ch 1,5.
[55] *Studien*, 3-4.
[56] Kohata, *Jahwist*, 34-36.
[57] L. Schmidt, *Studien*, 3-4.

Ces arguments sont-ils convaincants? À notre avis, cette démonstration néglige trop une distinction essentielle de la narration, en l'occurrence la différence entre discours et récit proprement dit. Ex 7,3 fait partie d'un discours direct, un oracle divin de type proleptique, dont les verbes sont au futur. Les plaies elles-mêmes sont des récits ou «comptes rendus» au passé. La fonction des «discours» et celle des «comptes rendus» n'est pas la même. Si l'oracle annonce ce qui va se passer, on ne peut dire que 7,3 arrive «trop tôt», puisque, par définition, un oracle proleptique doit nécessairement arriver plus «tôt» que le récit qu'il prépare ou annonce. Quant au vocabulaire, il doit être interprété en fonction de son contexte. Il est bien connu que les mots *'ôt* et *môpēt* forment une paire, spécialement dans la littérature deutéronomique/deutéronomiste ([58]) avec laquelle P est en constant dialogue ([59]). Si, par la suite, P n'emploie que le mot *môpēt*, c'est parce qu'il lui accorde une plus grande importance et, ensuite, pour des raisons stylistiques, car on connaît sa volonté d'introduire une «légère variation» à l'intérieur de son système de références et de répétitions. Le verbe *qšh* (*hif.*) n'est utilisé qu'ici par P, mais la même racine se retrouve, en parallèle avec la racine *ḥzq*, dans Éz 3,4 et 3,7; et il existe bien des accointances entre le récit sacerdotal des plaies et ce texte d'Ézéchiel ([60]). Enfin, selon L. S., Ex 11,9-10 fait partie de P ([61]). Il est difficile de nier les liens entre ce texte et l'ensemble de Ex 7,1-5, plus particulièrement entre 7,3 et 11,9b ([62]). La raison la plus importante est cependant d'ordre narratif. Il semble impensable que dans cet oracle de YHWH à Moïse (7,1-5), qui structure l'ensemble du récit jusqu'à Ex 14*, il n'y ait aucune allusion explicite ni aux plaies ni à l'endurcissement du cœur. Ce serait pour le moins étonnant dans un récit peaufiné comme le récit sacerdotal.

b. Ex 14,8-10

Ces deux versets sont difficiles pour quiconque veut les répartir entre P et les anciennes sources. Car, dans le récit le plus ancien comme dans P, il faut bien que Pharaon rejoigne les Israélites près de la mer et que ces derniers l'ait remarqué. Comme seuls éléments de poids en vue d'une division, il faut compter: (1) le passage du singulier au pluriel entre le v. 8 et le v. 9: *wayyirdōp* («Pharaon, roi d'Égypte poursuivit les Israélites»; v. 8b); *wayyirdᵉpû* («les Égyptiens les poursuivirent»; v. 9a); (2) les expressions sacerdotales du v. 9 à propos de la description de l'armée de Pharaon et de la location des faits; (3) la crainte (v. 10b), qui réapparaît en 14,13 et 31; (4) le

([58]) SKA, «Sortie d'Égypte», 193-198; voir aussi B.S. CHILDS, «Deuteronomic Formulae of the Exodus Tradition», *Hebräische Forschung* (FS. W. Baumgartner) (VTS 16; Leiden 1967) 30-39. Cf. Dt 4,34; 6,22; 7,19; 26,8; 34,11; Jr 32,20-21; Ps 78,43; 105,27; 135,9; Ne 9,10.

([59]) Cela vaut surtout pour la théologie de l'alliance, mais aussi pour l'interprétation générale de l'histoire d'Israël. Les «signes et prodiges» de l'exode servent moins à démontrer la puissance de Dieu pour Israël que sa supériorité sur la sagesse des magiciens. Une fois encore, P reprend et corrige ou réinterprète.

([60]) SKA, «Sortie d'Égypte», 203-205.

([61]) *Studien*, 16-17.

([62]) Voir SKA, «Plaies d'Égypte», 26-27; BLUM, *Studien*, 254-255, avec n. 93.

« cri » (v. 10b) qui se retrouve dans le texte sacerdotal de 14,15. Les solutions sont aussi nombreuses que les auteurs (63).

N'est-il pas plus simple, dans ce cas, de voir que le texte se comprend mieux dans sa rédaction finale? Il ne se présente pas comme une « collage » ou une « synopse » de deux versions, mais comme un nouveau texte dont la totalité est plus que la somme de ses parties. La progression du passage se base sur l'opposition entre les *wayyiqṭol*, qui décrivent les actions ponctuelles à l'avant-plan de la scène et les participes qui décrivent, quant à eux, les actions à l'arrière-plan de la même scène. Au v. 8, Pharaon poursuit les Israélites (premier plan), tandis que ces derniers sortent « la main haute » et ignorent ce qui passe derrière eux (arrière-plan). Au v. 9, on retrouve les Égyptiens qui poursuivent Israël (premier plan), puis, à nouveau, le narrateur se déplace pour retrouver, à l'arrière-plan, les Israélites qui cette fois campent près de la mer. Seul le lecteur bénéficie de cette vue panoramique sur les deux plans de la scène et il jouit donc d'une position privilégiée qui lui permet d'anticiper la suite des événements. Au v. 10, enfin, la situation se retourne. Pharaon s'approche (premier plan), puis le narrateur choisit le camp d'Israël comme point d'observation, puisque désormais Israël est sujet des *wayyiqṭol* et l'Égypte devient sujet d'un participe (*nōsēᶜa*). Le passage au « discours indirect libre » et à la « perspective » d'Israël au v. 10b montre que le narrateur invite son lecteur à découvrir la présence des Égyptiens « avec » Israël et à assister à leur réaction (64). Le lecteur, en effet, sait déjà que les Égyptiens ont rejoint le peuple près de la mer.

c. Gn 17,1; 21,1b; Ex 6,2

Dans un autre cas, L. S. a recours à un rédacteur pour résoudre un problème qui s'estompe dès qu'on introduit dans la discussion la notion de « niveaux de communication ». L. S. affirme, en effet, que P n'utilise pas le titre divin *yhwh* avant Ex 6,2; par conséquent, il faut attribuer à un rédacteur Gn 17,1 et 21,1b où ce titre apparaît dans un texte sacerdotal. Mais, dans les deux cas, le narrateur communique une information au lecteur. Celle-ci n'appartient donc pas au niveau intradiégétique, c'est-à-dire qu'elle ne passe pas d'un personnage à un autre à l'intérieur du récit (65). Pour le narrateur (et le lecteur), il est important de savoir que *'ĕlōhîm*, *'ēl šadday* et *yhwh* désignent le même Dieu et que chaque titre correspond à une phase particulière de l'histoire du salut. Par exemple, en Gn 17,1, le lecteur est informé que *yhwh* apparaît à Abraham; pour ce dernier, cependant, YHWH se révèle sous le nom de *'ēl šadday*. Ex 6,2-3 est encore plus clair, puisque c'est *'ĕlōhîm* (6,2) qui affirme s'être révélé sous le nom de *'ēl šadday* aux patriarches, puis révèle son nouveau nom, *yhwh*, à Moïse (6,3). Et nul ne s'est jamais avisé de voir dans le nom *'ĕlōhîm* de 6,2 une inter-

(63) Voir L. SCHMIDT, *Studien*, 20.

(64) Le changement de perspective et le passage au discours indirect libre est signalé par la particule *wᵉhinnēh*; voir SKA, « *Our Fathers* », 65-81, sp. 68.

(65) Sur ce point, voir SKA, « *Our Fathers* », 46-47.

vention rédactionnelle parce qu'en principe c'est *'ēl šadday* qui devrait parler à ce moment.

À notre avis, L. S. se montre très précis dans sa critique des sources, mais il pourrait bien pécher par excès plutôt que par défaut. Ainsi, en Ex 16, pour ne citer qu'un exemple, le schéma de la semaine oblige à chercher la conclusion du texte au-delà du v. 15 (66). Dans bien des cas, le recours au «redactor ex machina» nous a paru problématique, par exemple dans l'analyse de Nb 20,1-13, où il serait nécessaire d'étudier attentivement le «programme narratif» avant de procéder à des opérations de découpages (67). «No writer ever writes without a reason», disait S. Sandmel (68). Ce principe vaut aussi pour les rédacteurs.

6. *Où se termine le récit sacerdotal?*

La question de la fin de P^g est fort discutée pour le moment. L. S. en revient à la position de Wellhausen et Noth (69): l'auteur sacerdotal a déposé sa plume après avoir rédigé Dt 34,1*.7-9. Ainsi, L. S. s'oppose à la fois à ceux qui veulent prolonger l'écrit sacerdotal jusque dans le livre de Josué (70) et ceux qui préfèrent le voir conclure son œuvre dès le livre des Nombres (71). Il n'est pas possible de résoudre ces problèmes dans le cadre de ce bref article.

À notre avis, il existe une difficulté majeure en ce qui concerne la présence d'éventuels textes sacerdotaux dans Jos: aucun d'entre eux ne se relie à Ex 6,2-8, un oracle qui devrait trouver là son accomplissement. Or, toutes les parties de l'oracle ont une contrepartie en Gn-Ex, sauf la dernière, le v.

(66) Voir *supra* n. 38; cf. l'argumentation de GRÜNWALDT, *Exil*, 146-147. Il est vrai que rien dans les vv. 1-15* ne fait explicitement attendre une suite du récit. Mais les récits bibliques et non-bibliques connaissent l'effet de «surprise».

(67) Après une comparaison entre les versets 2a (le «manque»), 8 («programme narratif») et 9-11 («performance» ou exécution du programme), il est difficile de soustraire le v. 11a du récit sacerdotal, puisque ce demi-verset décrit comment Moïse a fait sortir l'eau du rocher. Et si 11a appartient à P, le bâton de Moïse fait partie de ce récit. Ceci obligerait à revoir plus d'une position de L. S. (*Studien*, 45-72).

(68) S. SANDMEL, «The Haggadah Within Scripture», *JBL* 80 (1961) 105-122, 121.

(69) J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin 1883) 379-380; M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Tübingen 1943) 190-206.

(70) Voir J. BLENKINSOPP, «The Structure of P», *CBQ* 38 (1976) 275-292, sp. 287-291; LOHFINK, «Priesterschrift», 198-199, n. 29, 30 = *Studien*, 222-224, n. 29, 30; id., «Die Schichten des Pentateuch und der Krieg», *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (Hrsg. N. LOHFINK) (QD 96; Freiburg im Breisgau 1983) 51-110, sp. 81-82. = *Studien* 255-315, sp. 284-286; H. SEEBAß, «Josua», *BN* 28 (1985) 53-65. Textes qui pourraient appartenir à P^g: Jos 4,19; 5,10-11; 14,1-2; 18,1; 19,51.

(71) Nb 27,13-14*: solution suggérée par PERLITT, «Priesterschrift», 81-82 = *Studien*, 137-138 (voir n. 4); cf. M. NOTH, *Das Vierte Buch Mose. Numeri* (ATD 7; Göttingen 1966) 185. Sur Dt 34, voir aussi P. STOELLGER, «Deuteronomium ohne Priesterschrift», *ZAW* 105 (1993) 26-51; F. GARCÍA LÓPEZ, «De la antigua a la nueva crítica literaria del Pentateuco», *EstBib* 52 (1994) 7-35; 25-35; id., «Deut 34, Dtr History and the Pentateuch», *Studies in Deuteronomy* (FS. C.J. Labuschagne) (VTS 53; Leiden 1994) 47-61.

8. La structure de P resterait ouverte et il ne faudrait sans doute pas s'en étonner outre mesure (72).

La réplique de L. S. à L. Perlitt en ce qui concerne Dt 34 ne réussira sans doute pas à convaincre tout le monde. Les études récentes donnent plutôt raison à L. Perlitt (73). En réalité, le vocabulaire ne parle pas de façon univoque en faveur de P. Par ailleurs, il est étonnant que nous n'ayons pas un récit sacerdotal complet de la mort de Moïse (74), s'il a jamais existé: le courant sacerdotal n'était-il pas suffisamment puissant à l'époque du second temple pour imposer ou maintenir ses vues et l'intégrité de ses écrits? En d'autres termes: si ce récit n'existe pas, on peut se demander s'il a jamais existé. Ici comme ailleurs, une exégèse pointilliste risque facilement de s'égarer.

En ce qui concerne Nb 27,15-23, ce texte contient nombre de particularités linguistiques qui ne sont pas toujours faciles à réconcilier avec le style de P. Le problème qui s'y pose semble être, lui aussi, tardif. Il fait songer à Za 3–4.6 et aux problèmes de répartition du pouvoir entre le grand-prêtre et le « germe » messianique. Ceci est inhabituel dans P.

Les derniers textes que la critique attribue sans trop de problèmes à P sont Nb 20,1-13* (le châtiment de Moïse et d'Aaron); 20,22-29 (la mort d'Aaron); 27,12-14* (annonce de la mort de Moïse). C'est sur cette base qu'il faudrait pouvoir discuter. On peut se demander s'il ne faut pas s'arrêter là. La conclusion du récit resterait ouverte, comme dans bien d'autres cas. Nous aurions un récit de la succession d'Aaron, remplacé par son fils Éléazar; celui de la succession de Moïse par Josué serait absent. On peut expliquer cela par l'intérêt majeur de P pour le culte et peut-être aussi par l'incertitude qui règne dans son récit à propos de l'entrée dans la terre.

En effet, le péché d'Israël (Nb 14*), puis celui de ses chefs spirituels, Moïse et Aaron (Nb 20,1-13*), font très probablement écho à une grave crise qui voit s'effondrer tous les rêves d'une génération et oblige à renvoyer l'accomplissement des promesses de Gn 17; 35,9-15; Ex 6,2-8 à une époque ultérieure. C'est une nouvelle génération qui entrera dans la terre promise par serment aux patriarches. P se termine sûrement sur cette note où se mêlent désabusement et espoir. Que faut-il vraiment y ajouter? En réalité, P est bien plus à l'aise dans le récit des origines et des promesses que dans celui de la fin et de l'accomplissement (75).

Il ne faudrait cependant pas dire que P néglige tout-à-fait la terre au profit de la tente et du culte. N'a-t-il pas transformé la promesse de la terre en une *b^{e}rît* unilatérale avec Abraham (Gn 17) et, pour ce faire, éliminé tout

(72) ZENGER, *Gottes Bogen*, 100; pour une argumentation contre la présence de P en Jos, voir 36-49; pour Ex 6,2-8, voir SKA, « Remarques », 100-102.

(73) Voir les articles de P. Stoeggler et F. García López, n. 71.

(74) En fait, pour la plupart des exégètes, les versets 5-6 de Dt 34 qui racontent la mort de Moïse ne sont pas de P.

(75) Le récit sacerdotal pourrait donc se terminer par cette « conclusion ouverte ». Les structures ouvertes ne sont pas inconnues de P; voir ZENGER, *Gottes Bogen*, 100.

langage d'alliance de la péricope du Sinaï? Le châtiment d'Israël en Nb 14 et celui de Moïse et d'Aaron en Nb 20 ont-ils un sens si le culte peut devenir un substitut de la possession de la terre? Ici encore, il faudrait se garder des oppositions par trop tranchées.

Nous interrompons ici ces quelques réflexions rapides sur la fin de P sans vouloir, bien évidemment, clore le débat ni sur ce sujet ni sur les quelques autres abordés auparavant. En conclusion de cette longue discussion critique, il faudrait cependant une fois encore souligner les immenses mérites de ces « études » aussi précises qu'instructives.

Via della Pilotta, 25 Jean Louis SKA
I-00187 Rome

RECENSIONES

Vetus Testamentum

DAVID J. A. CLINES, *The Dictionary of Classical Hebrew. Volume I: Aleph.* Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993. 475 p. £50 - $80.00

The Dictionary of Classical Hebrew is the first attempt to produce a major Hebrew dictionary in English since *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, edited by S. R. Driver, F. Brown and C. A. Briggs, familiarly known as BDB, and reasonably described by David Clines as "the most famous of all Hebrew dictionaries, at least in the English-speaking world". The complete work was published in 1907; a corrected edition appeared in 1955. For the English-speaking student there is also the *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* of Ludwig Koehler, to which Walter Baumgartner supplied the Aramaic parts. It was published in 1953 with a second edition appearing in 1958. This work provides both German and English renderings but is not altogether easy to use. The third edition entitled *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament* dropped the English renderings, but an English translation has begun to appear. Clines notes important developments since the publication of BDB, among them the discovery of the Ugaritic texts, the finding of the Qumran scrolls, and the establishing of the science of modern linguistics. The aim of the Dictionary is to do justice to the second and third of these developments.

Unlike other Hebrew dictionaries, the work under review will attempt to offer the evidence of all texts in the language up to 200 AD. It will therefore include Ben Sira, inscriptions and the scrolls from Qumran. Important also is the weight given by the Dictionary to situating words in their semantic context. Cognates in other Semitic languages are not listed. The Dictionary aims to be "user-friendly", and to be intelligible even to the non-Hebraist. All Hebrew words and phrases are in principle accompanied by an English translation. We may note the endeavour to employ consistently gender-inclusive language. There will also be an English-Hebrew index in each volume. The arrangement of the Dictionary is further strictly alphabetical, and "root" forms of verbs are used as headwords even when suspect. Interesting is a table listing all the words beginning with Aleph found in "Classical Hebrew" (850 words, including proper names) in descending order of their frequency.

The Dictionary is a "corporate project". The drafting of the articles has been carried out by research associates working according to strict rules and procedures which are necessary, as Clines emphasises, if the work is not to "show too evidently that it is the product of several minds" (11). The

arrangement of articles is as follows: The headword for a verb is given unvocalised, for a noun in the form of the singular absolute, or, if the form has been reconstructed, in square brackets. Next the number of occurrences of the word are shown: in 1. the Hebrew Bible; 2. Ben Sira; 3. the Dead Sea Scrolls and related texts; 4. inscriptions and other such texts. Thirdly the part of speech is indicated, and fourthly a simple translation of the Hebrew headword is provided.

After this comes the morphological analysis of the word. Here are listed forms of the headword that exist in the texts. Semantic analysis forms the main part of the article. The senses of a word are usually arranged in order of frequency of attestation. The seventh part deals with syntagmatic analysis and displays the contexts within which the word in question is used. If the semantic divisions are close to one another, the syntagmatic analysis follows the semantic analysis as a whole; but if the senses are more distinct, the syntagmatic analysis is carried out for each sense separately. For a verb, syntagmatic analysis means that the subjects and objects attested for the word are registered, and further the prepositions with which the verb is used are identified. Typical collocations in which it is attested are also noted. "In the case of a noun, syntagmatic analysis includes the following elements: the verbs of which it is the subject or object; the nouns that are related to it; the adjectives used to modify the noun; and the prepositions and verb-prepositional phrases used with the noun". The eighth part of the article covers paradigmatic analysis, that is it concerns "the place of a word within the semantic field of words provided by the language". In other terms its relationship to similar words in the language is considered. A useful feature here is that the sections ‹SYN› and ‹ANT› summarise the data of synonyms and antonyms displayed in the body of the article. The final part is an index which in the case of verbs lists the words, including proper names, that may clearly be "derived" morphologically speaking from the verbal "root". In the case of nouns, the verbal "root" from which the noun is "derived" is noted, if it is attested. The editor emphasises "that no historical implications about the derivations of words are intended by this section; it is not concerned with the etymology of words". Eight volumes are envisaged to provide a total of 3835 pages. It can be seen that this will be a substantial work. The following comments are designed to illustrate some problem areas.

With reference to the Dictionary's policy of using gender-inclusive language, Clines mentions *ʾādām* which is usually to be translated "humankind". When we turn to the article on *ʾādām* we find that on the contrary, "human being" is the usual meaning; the ponderous "humankind" hardly features at all. Such inconsistencies are not common, and may be considered a consequence of the project being "corporate". Nevertheless, the effort to employ gender-inclusive language appears at times to force culturally-conditioned views onto the ancient text. Thus for *ʾîš* in Gen 4,1 the Dictionary offers "person", "I have acquired a person by means of Y[ahweh]". But this must be a matter of opinion.

The translation can be wooden. For 1QS 11,9 we find, "company of flesh of iniquity" (124b); for Sir 15,14, "into the hand of his own desire"

(124b); and what will the neophyte make of Num 25,15, "head of peoples of a father's household" (94a)? This phrase appears elsewhere as "head of tribes of an ancestral house" (312a). The construct relationship in Hebrew can be rendered in various ways, not necessarily by "of". Hence it is infelicitous as well as confusing to read "I am sick from (lit. of) love" for Cant 2,5; 5,8, *ḥōlat 'ahăbāh 'ānî* (142a).

The Dictionary treats classical Hebrew synchronically, that is without reference to historical development. This decision is understandable in view of the difficulty of dating much of the material. One may note, however, that the existence of more than one "classical Hebrew" dialect is widely recognised today. The omission of references to cognate languages is justified on the grounds that such information is "irrelevant to the Hebrew Language"; that the significance of the cognates has been "misunderstood by many users"; and that "there is no reason to privilege" this particular type of evidence (17-18). On the other hand, the Dictionary aims to include emendations adopted in BDB and by Koehler-Baumgartner, as well as those mentioned in the critical apparatus of *BHS*. Without wishing to decry the merits of well-founded proposals to alter the traditional text, it does seem that these emendations are being given a "privileged" position. Clines well makes the point that in view of various discoveries, especially the finding of the Dead Sea Scrolls, the Hebrew of the Old Testament no longer stands in linguistic isolation. By the same token, the languages of ancient Israel's neighbours may sometimes shed light on an otherwise obscure Hebrew term. For instance, *kibrat* (*kibrat 'āreṣ*) is rendered "distance of" (top of p. 388b — the reference to Gen 48,7 is omitted), as in BDB. It seems a pity that no allusion could be made to the probable link with the Akkadian *bēru*, "double-hour", which scholars have long observed. This would have conveyed more precise and helpful information (cf. N.H. Tur-Sinai, בעקבות הלשון והספר *Leshonenu* 20 [1956] 1-9, esp. 2-3]; and independently E. Vogt, 'Benjamin geboren "eine Meile" von Ephrata', *Bib* 56 [1975] 30-36; G. Garbini, 'La tomba di Rachele ed ebr. **bērâ* "ora doppia di cammino"', *Bibbia e Oriente* 19 [1977] 45-48).

This first volume of the Dictionary is the result of much hard work which has born fruit. Scholars and students will be grateful for the abundant texts which include even recently published Qumran manuscripts. The decision to situate words in context permits a fuller picture of their meaning to emerge. The standard of accuracy would appear to be high, the presentation of the material is pleasing, and the print easy to read. The cost is rather reasonable, and even individuals may quickly find the work invaluable and deserving of a place on their bookshelf. May the project prosper!

Via della Pilotta, 25
I-00187 Rome

Robert ALTHANN, SJ

John VAN SETERS, *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*. Kampen, Kok Pharos, 1994. XVI-524 p.

John Van Seters est l'un de ceux qui ont provoqué quelques turbulences dans l'exégèse du Pentateuque dès la fin des années soixante. Ces problématiques nouvelles on été résumées par quelques articles, tels que F.V. Winnett, «Re-examining the Foundations», *JBL* 84 (1965) 1-19; N.E. Wagner, «Pentateuchal Criticism: No Clear Future», *CJT* 13 (1967) 225-232; H.H. Schmid, «Auf der Suche nach neuen Perspektiven für die Pentateuchforschung», *Congress Volume Vienna 1980* (SVT 32; Leiden 1981) 375-394. En fait, ces auteurs s'en sont pris aux «pères» de l'exégèse contemporaine, Wellhausen, Gunkel, von Rad, Noth ou Albright. V.S. lui-même se situe au carrefour de plusieurs tendances parmi lesquelles on peut reconnaître la «Nouvelle Critique» et la théologie libérale. Dans l'esprit de ces écoles, il cherche avant tout à «émanciper» son Yahwiste de ce qui empêche celui-ci d'écrire une œuvre ayant valeur en elle-même. Pour arriver à ses fins, V.S. combat sur deux fronts: contre l'école nord-américaine et contre l'école allemande. Contre l'école nord-américaine et W.F. Albright d'abord, parce que V.S. refuse de voir dans l'œuvre du Yahwiste le miroir d'un monde ou d'événements «réels», en l'occurrence des événements de l'exode et du séjour au désert. Pour éviter le piège de la *referentiel fallacy*, il ne demande plus à l'archéologie de prouver l'historicité des récit bibliques ou à l'épigraphie d'en prouver l'antiquité. D'autre part, à l'encontre de la *Traditionsgeschichte* allemande, V.S. veut détacher son Yahwiste de la tradition orale. J n'est pas seulement un *Sammler von Sagen* (Gunkel) ou l'écho fidèle de la tradition orale; il crée du neuf. On reconnaîtra ici un des canons de la «Nouvelle Critique»: l'étude des sources orales ou écrites d'une œuvre ne peut jamais se substituer à l'étude de l'œuvre littéraire elle-même.

La thèse de V.S. à propos de Moïse se résume à trois points principaux (467): (1) Le Yahwiste est un auteur exilique, qui écrit après Jérémie, Ézéchiel, les auteurs du Deutéronome et de l'œuvre deutéronomiste; il est contemporain du second Isaïe et précède l'écrivain sacerdotal. (2) Il fait œuvre d'historien, comme les auteurs grecs Hellanicus et Hérodote; il donne un tour nouveau à ses sources orales ou écrites en accord avec son propre dessein littéraire. Voir, sur ce point, J. Van Seters, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (New Haven, CN – London 1983), et K. Koch, «Auf der Suche nach Geschichte», *Bib* 67 (1986) 109-117. (3) J écrit en réalité une «introduction à l'histoire deutéronomiste», œuvre qu'il modifie en plus d'un point. Sa vision est moins nationaliste et moins cultuelle; elle est plus universelle, plus humaniste et plus libérale. En ce sens, J concorde avec son contemporain le second Isaïe et il recueille la meilleure part de l'héritage des historiens, prophètes et sages d'Israël (468); il est aussi très moderne. Enfin, ajoutons que selon V.S. P est une couche rédactionnelle et non pas une source.

La méthode adoptée par V.S. est bien connue: détacher J de la tradition orale et de l'histoire ancienne; insister sur l'absence, chez les prophètes préexiliques, des thèmes traités par J; prouver la parenté entre J et d'autres

œuvres exiliques (Jr, Éz, second Isaïe); montrer que là où J et Dt ou DtrH (histoire deutéronomiste) ont une tradition commune, J est postérieur à Dt ou DtrH; souligner les accointances de J avec les documents récents du Proche-Orient ancien, spécialement de la Babylonie. Cette tâche se poursuit au cours des quatre chapitres de l'ouvrage. Le premier est consacré à l'exode proprement dit (Ex 1–15), le second aux traditions du désert (Ex 15–18; Nb 11; 12; 16; 21), le troisième à la péricope du Sinaï (Ex 19–34) et le dernier aux premiers récits de conquête et à la mort de Moïse (Nb 13–14; 21,21-35; 22–24; 32; Dt 34).

Van Seters reste un fidèle adepte de la méthode historico-critique, au contraire de certains de ses collègues qui ont épousé de «nouvelles approches littéraires». Cependant, il est peu enclin à atomiser le texte; il se montre même très généreux envers son Yahwiste. Ainsi, J recueille l'héritage de feu l'Élohiste; à l'occasion, il reprend son bien au sacerdotal (Ex 16; Nb 13–14) et s'attribue maint texte en quête de propriétaire (surtout en Ex 19; 32–34).

En fin de compte, le Yahwiste de V. S. est un proche parent de la *KD* de E. Blum. De part et d'autre, la plupart des textes non sacerdotaux se regroupent dans une «composition» tardive. La différence la plus importante est la datation: le Yahwiste de V. S. est exilique et la *KD* de Blum postexilique. De plus, Blum identifie plus volontiers les textes anciens repris par *KD*.

Van Seters défend ses thèses avec fougue, mais emporte-t-il toujours la conviction? Ce n'est pas certain. Tout d'abord, il faut noter que le nom «Yahwiste» recouvre des réalités très différentes au cours de l'histoire de l'exégèse. Au temps de l'hypothèse documentaire, J était une source ou un document. Il devint ensuite un «collecteur de légendes sacrées» dans le commentaire à la Genèse de Gunkel. Avec von Rad, le voilà théologien à la cour de Salomon, ce qu'il est resté pour nombre d'exégètes. À présent, avec V. S., il propose à l'Israël de la fin de l'exil une interprétation originale des anciennes traditions. S'agit-il toujours du même Yahwiste?

Par ailleurs, il est certain que les traditions anciennes ont retrouvé une valeur à l'époque exilique et postexilique et on peut présumer que dans bien des cas il ne soit plus possible de séparer le noyau ancien, transmis par la tradition, des éléments de réactualisation. Ici, V. S. marque des points importants. Cependant, l'Israël exilique et postexilique affirme fortement sa continuité avec l'Israël préexilique: il a les mêmes ancêtres et la même histoire. Les généalogies des Chroniques n'en sont qu'une preuve parmi d'autres. Il n'est donc pas vain de chercher à retrouver le lien avec le passé préexilique, comme dans l'exégèse néotestamentaire tous ne renoncent pas à retrouver quelques traces du Jésus prépascal dans la prédication des premières communautés chrétiennes. La difficulté se cache non dans les principes, mais dans le détail de l'analyse. Nous ne citerons que quelques cas à titre d'exemple.

À propos des plaies d'Égypte, un grain de sable s'est glissé dans l'argumentation de V. S. Il s'agit de la mention des plaies en 1 S 6,6. Le vocabulaire de l'endurcissement du cœur est celui du J classique: *kbd* (*pi.*) *'et-lēb*. De plus, le texte de Samuel emploie un verbe rare qui se retrouve

une seule fois dans le récit des plaies, en 10,2: *ʿll bᵉ*, «se jouer de». Pour V. S., 1 S 6,6 dépend de Ex 10,1-2 (88, n. 29; 91, n. 39). Faut-il donc admettre qu'en l'occurrence un récit de l'histoire deutéronomiste (DtrH) dépende de J et lui soit donc postérieur, à l'encontre de la thèse générale?

Pour Ex 14, V. S. affirme haut et fort que le récit yahwiste contient un récit de guerre sainte (134-137). Il conteste quelques-unes de nos affirmations en sens contraire. Ses objections, cependant, ne tiennent pas compte d'une enquête qui va au delà de la comparaison entre Ex 14,13 et 1 S 12,16. Pourquoi, par exemple, ne trouve-t-on en Ex 14,13-14 aucune mention de la formule par laquelle YHWH «livre l'ennemi entre les mains» de son peuple (*ntn bᵉyad...*) (Weimar-Zenger)? Pourquoi n'y a-t-il pas de bataille? Certes, les ingrédients de la guerre sainte entrent dans la composition de Ex 14*; mais le plat a un autre goût.

Depuis l'étude exhaustive d'E. Ruprecht, «Stellung und Bedeutung der Erzählung vom Mannawunder (Ex 16) im Aufbau der Priesterschrift», *ZAW* 86 (1974) 269-307, beaucoup estiment que Ex 16 contient un texte sacerdotal avec quelques ajouts tardifs, deutéronomistes et postsacerdotaux. V. S. se doit de renverser cette thèse pour maintenir que P est une couche rédactionnelle (181-188). Il s'appuie sur Nm 11* (J) où le peuple dit en avoir assez de manger de la manne. Selon V. S., il faut donc supposer dans la source J un texte antérieur qui parle de cette manne (182, et n. 67). Mais pourquoi? Faut-il donc imaginer qu'à l'époque biblique il n'existait que l'information écrite? Ne faut-il pas supposer, au contraire, que l'écriture était l'apanage d'un cercle restreint et que la tradition orale était le canal d'information le plus habituel? Ne doit-on pas penser également que les textes ont été écrits pour un public qui connaissait la tradition et en particulier les récits sur la manne?

Toujours est-il que V. S. reconquiert sur P un texte J qui comprend les vv. 1a.2-3*.4-7.13b-15.21.27-31.35a. Cette reconstruction comporte quelques problèmes. (1) D'une part, YHWH annonce qu'il «va faire pleuvoir... du pain du ciel» (16,4). D'autre part, la manne, dans le même texte J de V. S., recouvre le sol lorsque monte la rosée (16,14). S'agit-il du même phénomène? (2) Il faut attribuer à J un vocabulaire qui a des résonnances sacerdotales et qui rappelle surtout le récit de Gn 1, comme «soir» et «matin» (Ex 16,6-7); «donner en nourriture» (*ntn l... lᵉʾoklâ*; cf. Gn 1,29.30; 6,21; 9,3; Ex 16,15b); «le sixième jour», «le septième jour». (3) Pourquoi J s'intéresserait-il au sabbat (16,27-31; 188)? V. S. ne dit-il pas ailleurs que J corrige les accents cultuels de D (468)?

Autre point délicat: la loi de l'autel (Ex 20,24-26). Depuis de Wette, Graf et Wellhausen, il s'agit d'une pierre de touche de la théorie documentaire classique. Si, pour cette loi yahwiste, il peut y avoir plusieurs autels, J ne peut être postérieur à Dt 12. Pour sortir de l'impasse, V. S. a recours au syriaque et traduit Ex 20,24b comme suit: «In every place where you invoke my name I will come to you and I will bless you» (281). Le v. 24b s'interprète indépendamment du v. 24a. Il y a un seul autel, mais le peuple ne doit pas «invoquer le nom» uniquement au lieu choisi par YHWH (Dt 12). Ici, J prendrait ses distances par rapport à D. Encore faut-il admettre cette traduction et surtout le recours au syriaque. Ajoutons que V. S. fait appel à

la LXX ou au Samaritain dans d'autres cas similaires (248-249; 320-325; 367; 385).

Enfin, dans le récit de Nb 13–14, V. S. attribue à J Nb 13,3 et 14,1-4 (367-369). Mais peut-on adjuger à J, sans autre forme de procès, un texte où apparaît le « désert de Paran », qui est pour la plupart des critiques le lieu où campe Israël dans l'écrit sacerdotal? V. S. objecte au contraire qu'Israël, pour P, se trouve dans le désert de Çin, puisque c'est de là qu'il part explorer Canaan (13,21). Beaucoup pensent toutefois que 13,21 décrit non pas le lieu où séjourne Israël, mais les limites de l'exploration: le désert de Çin est la limite sud du pays de Canaan (Nb 34,4) et Rehob, près de Lebo-Hamat, la limite nord (Nb 34,8; Jos 13,5). De plus, pour justifier le passage de 13,3* à 13,17 dans le récit yahwiste, V. S. opte pour le texte samaritain de Nb 13,17. Est-ce justifié?

Quant à Nb 14,2-3, proche de Ex 16,2-3, il contient quelques particularités proprement sacerdotales, comme la présence d'Aaron. En outres, on retrouve de nombreuses citations de ce texte dans le discours divin de 14,26-38, un texte sacerdotal pour V. S. comme pour d'autres, mais non pas en 14,11-25 (J pour V. S.).

En conclusion, ce travail ouvre d'intéressantes perspectives sur l'importance de l'exil dans la composition du Pentateuque. Mais, malgré toute la sympathie qu'il mérite, il n'en laisse pas moins perplexe sur bien des points.

Via della Pilotta, 25 — Jean Louis SKA
I-00187 Rome

André CAQUOT – Philippe, DE ROBERT, *Les livres de Samuel* (Commentaire de l'Ancien Testament VI). Genève, Labor et Fides, 1994. 649 p. 17,5 × 24

Since P. Dhorme's *Les livres de Samuel* (EB; Paris 1910), there has not appeared a major commentary in French on the books of Samuel. This new commentary by André Caquot and Philippe de Robert is especially welcome, then, in order to provide an updated study tool for these books for the French-speaking world. At the same time, the expertise of the authors assures that this work is not only up to date, but also that it has been carried out in a thorough and competent manner. A. Caquot devoted a number of lessons to the books of Samuel, especially on the question of the sources of their composition, at the Collège de France during the 70's and the fruit of his research, published in the *Annuaire du Collège de France* from 1973 to 1980, has laid a good deal of the foundation for this commentary. He is also responsible for the article on "Samuel, (livres de)" in the *Supplément au dictionnaire de la Bible*, t. XI (Paris 1990) cols. 1048-1098. P. de Robert has dealt with many of these questions in his doctoral thesis, *La formation de I Samuel 1 à 7* (U. Strasbourg 1980) and in his classes on Samuel at the University of Strasbourg. Within the commentary the two authors have divided up the material so that Caquot

was responsible for 1 Sam 13–14; 17–22; 2 Sam 7–14; 21–24 and de Robert for 1 Sam 1–12; 15–16; 27–31; 2 Sam 1–6; 15–20.

The authors take the view (19-20) that the redaction history of Samuel should be seen in three phases. The most recent is the deuteronomistic redaction, distinguished by its vocabulary and grammar, its chronological concern and particular view of the history of Israel, its doctrine of retribution, and its polemic against idolatry. This deuteronomistic hand is to be found mostly in its re-working of previously existing accounts. The deuteronomistic composition itself is more limited in Samuel than in other books such as Judges or Kings, but may be seen, for example in 1 Sam 12. While the authors suggest that it is difficult to find clear evidence for several deuteronomistic redactors, it is possible to admit that the edition is the work of a school which had experienced the catastrophe of 587 and which sought to explain it.

According to C. and de R. (19), the existence of tensions and doublets in the text suggests that this deuteronomistic redaction had already at its disposal a composite text, which was itself a revision which may be attributed to the Jerusalem clergy because of its expressions and interests. They attribute this revision to the "Sadocide", who appears in the text already in 1 Sam 2,27-36 as responsible for the oracle against the priests of Shiloh. The revision is characterized by its hostility to Joab because of his association with Abiathar in backing Adonijah's bid for kingship against Solomon in 1 Kgs 1, as well as by its concern for the cult, its adherence to royal ideology, its attachment to the Davidic dynasty, and its promise that the dynasty would be everlasting. At the same time, certain traces may be found in this level of a familiarity with some patriarchal and national traditions found in the Pentateuch, and its style exhibits a certain affinity to the Priestly writings as well as a preference for the use of the absolute infinitive followed by a finite verb (see, for example, five occurrences of this in 1 Sam 20,3-9). Since this level of redaction exhibits a polemic nature, it suggests that the memories of the conflicts surrounding the succession were still fresh; thus it would have been written at some time after the division of the kingdom.

Behind this redaction would lie the original accounts, both the more extensive ones such as the story of David's succession, and the less homogeneous ones concerning the origin of the monarchy and David's accession to the throne. These accounts exhibit similar style, both on the linguistic level and on the content level, for example the apparent objectivity with which the events are recounted. This level may be attributed to one person or to a group which was familiar with the sanctuary of Shiloh, the ark, divination, and an interest for Samuel, all of which suggests a milieu such as the Elide priestood, which would also have had an interest in David's fortunes and a hostility toward Saul. This person or group, whose main interest would have been to show how his family had been connected with the great events of Israel's history, would be from the family of Abiathar, and is referred to by C. and de R. as the "Ebyataride", who would have been ancient Israel's first historian. By removing the "Sadocide" and deuteronomistic modifications to the text, the earliest

form would constitute a single account even though it would have contained only certain episodes of the lives of Samuel, Saul and David (cf. A. Caquot, "Samuel, livres de", *DBS* XI, cols. 1096-1097). If these suggestions are accepted, this would modify the terrain of the history of the redaction since no longer would the "History of David's Rise" or the "Succession Narrative" be seen separate compositions brought together by some later editor. The same would be true for the "Ark Narrative".

As C. and de R. explain, part of this viewpoint is not entirely new, its precedents going back as far as K. Budde, *Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihre Aufbau* (Giessen 1890) (see also his *Geschichte der althebräischen Litteratur* [Leipzig ²1909]), who rejected A. Klostermann's claim that these stories were written by Ahimaaz, son of Zadok and contemporary of both David and Solomon, and suggested that they came from Abiathar. The identification of Abiathar and his family as the authors of these memoirs was taken up by others such as E. Auerbach, *Wüste und gelobtes Land* (Berlin 1932), J. Dus, "Die Geburtslegende Samuels. I Sam. 1: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Sam 1–3" *Rivista degli studi orientali* 43 (1968) 163-194, and more recently by H. Schulte, *Die Entstehung der Geschichtsschreibung in alten Israel* (BZAW 128; Berlin 1972).

This view stands in contrast with two other appoaches which have become common in the study of the books of Samuel in recent years. First is that of the multiplication of deuteronomistic editors. Cross, among others, suggested two levels of deuteronomistic redaction and Smend, Dietrich and Veijola have posited three layers of deuteronomistic redaction of these stories. The second major approach, proposed by Weiser, is that a good deal of the material, especially in 1 Samuel, is due to a prophetic editor. This thesis is more highly developed in the works of, for example, Birch, Campbell and O'Brien, who attribute a major part of this material to a ninth-century BC Prophetic Record (cf. also McCarter in his *Anchor Bible* commentary). While C. and de R. take into consideration the deuteronomistic redaction, without making any decision on the number of deuteronomistic hands or on a precise time frame for them, they give scant attention to a prophetic editing, and explicitly reject the idea that "la première rédaction" of these books was due to prophetic influence (17). To be sure, A. F. Campbell, *Of Prophets and Kings* (CBQMS 17; Washington, DC 1986) 114-115, wrote, "Of course, it should be clearly understood that the identification of an affirmation as the work of the prophetic redactors is not equivalent to a denial of its being based on earlier and reliable tradition". This is not a case of his hedging his bets, but rather a fair estimation of the complexity of the written record of these traditions. That circles may have transmitted different traditions, or reworked existing ones, before a prophetic redaction took place, is entirely possible. It may be, though, that if such was the case, Campbell's ninth-century date for a prophetic editing of the material may have to be modified. P. K. McCarter, *I Samuel* (AB 8; Garden City, NY 1980) 21-22, suggested a time "during or shortly after the collapse of the nothern kingdom", near the end of the eighth century, for the prophetic redaction.

C. and de R., for their part, suggest that the Zadokite revision may have taken place shortly after the schism (19) and that this would have revised the original accounts of the Abiatharite author, who was pro-Davidic but against those who were of Solomon's party. In this, the position is similar to that of Langlamet's pro-Davidic, anti-Solomonic redaction which was followed by a pro-Solomonic one dating from the time of Hezekiah or Josiah, thus near the end of the kingdom of Judah (cf. *RB* 83 [1976] 378-379). C. and de R., however, would assign a much earlier date to these redactions. This general view may be contrasted with, for example, that of R.A. Carlson, *David the Chosen King* (Uppsala 1964) 74ff., who refers to the "D-group" as a Zadokite-Jerusalem group, noting that the passages attributed to the D-group are pro-Zadokite. If such is the case, the question then becomes one of whether it is possible to separate a pro-Zadokite attitude in the deuteronomistic writing from a separate, earlier redactional or editorial level attributable to the Zadokites, as C. and de R. suggest. One advantage of their approach is that they have introduced a relatively objective criterion in standing that a characteristic of the Zadokite revision is the use of the absolute infinitive and finite verb together, which shows an affinity among these texts even though this in itself does not necessarily resolve the question of their date or redactional parentage.

An example of how different approaches treat the redaction history of the text may be seen by a sampling of opinions regarding the oracle against the house of Eli in 1 Sam 2,27-36. C. and de R. maintain (53) that the style here, except for v. 33a, is far from deuteronomistic and, while v. 32 is a secondary redactional doublet, the rest of this section may be attributed to the Zadokite editor (56). Dus, "Die Geburtslegende Samuels" 183, called vv. 27-30 "eine echte Weissagung aus der Zeit von der Schlacht bei Eben Eser". Vv. 31-34 and 35-36 would be two later *vaticinia ex eventu* which were added to the text. T. Veijola, *Die ewige Dynastie* (Helsinki 1975) 35-43, attributes these verses to DtrG. He specially excludes efforts to bring it into connection with the time of Solomon or shortly after (37, n. 113). McCarter, *I Samuel*, 16, calls this a deuteronomistic addition which, along with 1 Sam 3,11-14, is "replete with the phrases and devices of the Josianic historian". Campbell, *Of Prophets and Kings*, 67, n. 4, attributes vv. 27-34 to the prophetic record.

In the light of such widely differing conclusions, it is evident that the most important question of the criteria used to determine to which redactors or circles of redactors the individual parts of the books of Samuel are to be assigned is still open. It may be that the picture of Abiathariates penning their memoirs while pouting in Anathoth runs counter to the dictum that history is written by winners, but at least the renewal of the Abiatharite and Zadokite redaction theory adds new fuel to the debate.

Although the space given in this review to the problem of redaction history may seem disproportionate, the fact that the assignment of texts to the Abiatharite, Zadokite or deuteronomistic level of redaction runs through the entire commentary makes it an essential question which must be considered, even though its solution is not yet definitely in sight. The

commentary itself, after presenting a brief but dense introduction to textual, interpretational and redactional issues (7-22) and a bibliography of commentaries, textual studies, and literary and historical studies (23-29), is divided into chapters which coincide for the most part with individual chapters in the Bible itself. Each chapter begins with a French translation accompanied by textual notes. In discussing the textual difficulties surrounding the books of Samuel, the authors hold to the position that the Massoretic text, while not free from accidents in transmission, is the most faithful in preserving readings which reflect the original text (11), and priority is given to it in the translation and commentary. Major differences from MT which are found in the Qumran fragments of Samuel or in the ancient versions are indicated and translated in the textual notes, although few are adopted as corrections to the text. Even such problematic readings in MT as *bᵉpārîm šᵉlōšâ* in 1 Sam 1,24, where the majority of translations now read "one three-year old bull", or *ben-šanāh šāʾûl* in 1 Sam 13,1, which sets Saul's age as one year old when he began his reign, are accepted. On the whole, though, the adherence to MT is most welcome, and reflects the view that sporadic but frequent correction of the text based on versional evidence or on the Qumran reading traditions will not necessarily bring us closer to an original form of the text.

The commentary analyzes the text with a certain emphasis on philological and stylistic questions, and on the *déroulement* of the stories, without necessarily proposing a structure of the accounts based on narrative or rhetorical criticism. These analyse of the text, though, are filled with acute observations on these stories as well as on the history of their interpretation. The notes and references to secondary literature display a thoroughness which will be greatly appreciated by anyone wishing to pursue the questions more deeply. At the end of most chapters *notes complémentaires* provide references to the more recent literature.

We owe a debt of gratitude to the authors for providing us with a commentary which not only gives a clear and engaging exposition of the books of Samuel, but also presents a thorough and consistent alternative view of how the history of the development of these stories is to be understood, which will insure further research into the processes by which the stories of Samuel, Saul and David have been shaped and have come down to us. This work is to be highly recommended, and will without doubt take its place among the major commentaries on the books of Samuel.

Pontifical Biblical Institute
Via della Pilotta, 25
I-00187 Rome

Stephen PISANO, SJ

Novum Testamentum

Michael KNOWLES, *Jeremiah in Matthew's Gospel.* The Rejected-Prophet Motif in Matthaean Redaction (JSNTSS 68). Sheffield, JSOT Press, 1993. 376 p. 14 × 22. £45.00 - US $75.00

La chose est connue. De nos quatre évangiles canoniques, Matthieu est le seul à faire mention explicite du nom de Jéremie: en Mt 2,18; 16,14; 27,9. Le champ d'investigation peut paraître étroit; mais la question a retenu l'attention de Michael Knowles, qui fait de « Jérémie dans l'évangile de Matthieu » le sujet de sa dissertation doctorale. Le livre ici recensé en est une version révisée.

Knowles commence par l'exégèse des trois passages dans le cadre desquels Matthieu mentionne le nom de Jérémie. Il en tire la conclusion qu'une même visée rédactionnelle est sous-jacente aux trois mentions en question; en tant que prophète comme Jérémie, Jésus est vu par ses contemporains comme un prophète de malheur et, pour cette raison, il est rejeté (94-95). Knowles va chercher à préciser cette conclusion fondamentale de son enquête. Dans la ligne des travaux de O. H. Steck (*Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* [Neukirchen-Vluyn 1967]), il n'a aucun mal à montrer l'abondant usage que Matthieu fait du motif deutéronomiste du prophète rejeté, attirant l'attention sur l'annonce d'une même destinée de prophète rejeté pour les disciples et accentuant le lien entre le péché d'Israel et la chute de Jérusalem. Knowles en conclut que l'intérêt de Matthieu pour ce motif du prophète rejeté est moins d'ordre christologique qu'apologétique (161). Le commentaire des allusions textuelles du premier évangile aux traditions jérémiennes permet d'introduire un élément nouveau dans le portrait matthéen du prophète d'Anatot: Jérémie, le prophète de l'alliance nouvelle (207-217). Knowles quitte ensuite le premier évangile pour s'engager, sous le conduite de C. Wolff (*Jeremia im Frühjudentum und Urchistentum* [Berlin 1976]), dans une vaste enquête sur la figure de Jérémie dans les deutéro-canoniques, les pseudépigraphes et Josèphe. Il en ressort d'une façon encore plus claire que pour les contemporains de Matthieu, Jérémie était non seulement « l'archétype du prophète souffrant », mais aussi « le prophète par excellence de la chute de Jérusalem ». Le dernier chapitre de l'ouvrage approfondit ce point, en faisant l'inventaire des réactions littéraires juives au désastre de 70. On y retrouve l'exploitation de thèmes communs, également présents chez Matthieu, même s'il est bien évident que sur la redéfinition du concept de communauté fidèle, la réponse matthéenne diffère radicalement des réponses juives. Alors que ces dernières voient la restauration communautaire dans la ligne d'une fidélité renouvelée à la Loi de Moïse, Matthieu la situe dans l'*ekklésia* de ceux qui confessent Jésus comme le Messie, Fils du Dieu (Mt 16,16). L'appendice enfin (311-323) est une ouverture sur l'intérêt que présente la prise en considération des traits deutéronomistes de Matthieu, pour définir sa provenance, son attitude à l'égard du judaïsme, sa conception de l'Eglise.

Sans parler de la richesse de la documentation rassemblée, on ne peut pas ne pas être frappé par la maîtrise avec laquelle Knowles gère son dosiier. L'impression première qui s'en dégage est que le pari est gagné: il y a effectivement une grande cohérence dans l'usage matthéen de la typologie jérémienne; sa mise en valeur permet de mieux saisir le cadre historique et le projet rédactionnel de l'auteur du premier évangile. Les quelques réserves ici introduites sont donc à lire sur l'arrière-plan d'un accord global avec la thèse présentée.

1. Je ne chercherai pas moise à Knowles sur le nombre exact de réminiscences scripturaires et d'évocations thématiques de Jérémie présentes chez Matthieu. Mais deux au moins me laissent perplexe; ce sont celles (207-217) où l'auteur voit des allusions à Jr 31,31-34. Matthieu n'est pas saint Jean (1 Jn 2,27). Étant donné l'importance manifeste du thème de l'enseignement chez lui (e.g. Mt 5,19; 28,20), je vois difficilement en Mt 23,8-10 une allusion à Jr 31,34 et à Is 54,13b sur la connaissancz directe du Seigneur au temps messianique. Le pointe du passage est ailleurs, dans la façon de concevoir et d'exercer un nécessaire ministère d'enseignement dans l'Eglise. J'admets par ailleurs que l'emploi du participe *ekchunnomenon* en Mt 26,28 crée un phénomène d'écho avec Mt 23,35. Mais je demeure convaincu que la figure du Serviteur (Is 53,10.12) est beaucoup plus présente derrière la formule matthéenne que ne l'est la typologie jérémienne. A ce titre, il faut tout de même remarquer qu'à la différence de ce qui se passe en Lc 22,20//1 Co 11,25, l'expression jérémienne caractérisée *he kaine diatheke* ne se retrouve pas chez Mt 26,28 (//Mc 14,24). À dire vrai, je ne conteste pas que la figure de Jérémie et ses écrits aient continué à alimenter le motif du prophète rejeté jusqu'au niveau de la rédaction matthéenne. Mais il ne me semble pas entièrement justifié de faire du motif du prophète rejeté l'épicentre de la reprise matthéenne de la typologie jérémienne. Il faut chercher ailleurs; le réexamen des trois passages matthéens mentionnant explicitement le nom de Jérémie devrait nous aider sur ce point.

2. Il est peu contestable que l'épisode rapporté en Mt 2,16-17 préfigure l'opposition implacable des chefs juifs à Jésus; mais la citation de Jr 31,15 ajoute une note supplémentaire. Avec une très vraisemblable allusion au désastre de 70 (cf. la mention de Rama en Jr 40,1 et un rapprochement peut-être à faire avec la célèbre monnaie romaine représentant la *Judaea capta*), Matthieu y laisse entendre que le rejet de Jésus n'a pas seulement provoqué la mort injuste de celui-ci, mais aussi celle d'enfants *juifs* innocents. C'est la pointe de la citation jérémienne, avec la modification pertinente de *hyioi* en *tekna* (37). Elle est à dire sur l'arrière-plan de la valeur décisive que Matthieu accorde à la figure de l'enfant, image-symbole de petit et du pauvre (Mt 25,40.45), en se référent à l'inseignement et à la pratique même de Jésus (Mt 18,1-14). A cette titre, l'anti-parallèle de Mt 2,16-18, c'est Mt 21,15-16, avec des enfants entrant dans le temple à la suite de Jésus pour y chanter la louange de Dieu et du *Fils de David*, au grand dam des grands prêtres et des scribes. A tout homme de bonne volonté jugeant l'arbre à ses fruits (Mt 12,33//Mt 7,16), d'apprécier; à tout scribe se recommandant de Johanan ben Zakkai, pour qui aussi c'est la miséricorde que Dieu veut et non le sacrifice (Os 6,6; Mt 9,13; 12,7; ARN A4 et B8), de

se laisser interpeler. Il n'est pas interdit de penser qu'ici nous touchons du doigt la stratégie persuasive de Matthieu, dans sa polémique avec les scribes pharisiens d'après 70, comme dans son rôle de scribe chrétien rassurant les membres de sa communauté ébranlés par le discours de ceux-ci; le soupçon de trahison a toujours un peu rôdé au dessus de la tête de Jérémie (Jr 27,12-14; 38,1-5. Cf. Josèphe, B. J. 5,391-392).

3. La mention de Jérémie en Mt 16,14 s'inscrit dans le cadre de l'énumération des diverses opinions populaires sur Jésus. Pour les uns, Jésus est Jean-Baptiste au sens défini en Mt 14,2 (Jésus rectifiera en Mt 17,10-13); pour d'autres, il est Elie, le prophète des temps de la fin de Ml 3,24 et Si 48,10 (cf. Mt 17, 10). Pour d'autres encore, Jésus est un prophète. Knowles y voit une note «inquiétante» (154). Que l'identification populaire de Jésus — ou de Jean-Baptiste — à un prophète ait pu en inquiéter certains: Hérode (Mt 14,5), les grands prêtres et les pharisiens 1Mt 21,46) ou les marchands du temple (Mt 21,13), c'est incontestable. Mais n'est pas le cas pour les foules, qui protègent les deux hommes. Ce n'est pas le cas non plus pour Matthieu; chez lui, en effet, et seulement chez lui, Jésus prophète entrant dans le temple, ce n'est pas seulement Jésus en chassant des vendeurs qui en ont fait une «caverne de brigands», une expression jérémienne (Jr 5,11) qui, étant donné le sens alors pris par le terme *lēstēs*, ne pouvait pas ne pas renvoyer au comportement de certains en 70; mais c'est aussi Jésus — Knowles n'en dit mot — qui guérit les aveugles et les boiteux présents (Mt 21,24), leur permettant d'entrer dans le lieu des chants d'acclamation des enfants; nous retrouvons Mt 21,15-16 évoqué à l'instant. Pour les foules comme pour Matthieu, l'identification de Jésus à un prophète signifie la reconnaissance en lui d'un homme de Dieu qui sans doute dérange un certain ordre établi, mais qui veut aussi en instaurer un autre, en faveur des petits et des démunis.

Déranger et instaurer... On saisit pourquoi dans l'énumération matthéenne, Jérémie joue le rôle de figure emblématique du prophète. Il est en effet celui que Dieu a choisi dès le sein maternel pour déraciner et planter, pour détruire et bâtir (Jr 1,10); c'est ce que retiennent de lui 2 Ch 36,21-22 et Si 49,7. À l'appui de cette lecture de la présence rédactionnelle du nom de Jérémie en Mt 16,14, je ferai valoir que la figure de la construction est bien présente dans le *Sondergut* matthéen de Mt 16,17-19 (je bâtirai mon église) et qu'une des dernières insertions rédactionnelles quelque peu importantes de l'évangéliste avant ce passage, c'est Mt 15,12-13, dont Knowles souligne à juste titre la forte coloration jérémienne (189-192). Après avoir dit ce qu'il déracinait (Mt 15,12-13; cf. Mt 16,12), Jésus dit ce qu'il va bâtir (Mt 16,17-19); et chaque fois, Matthieu fait appel à la typologie jérémienne.

Ce n'est sans doute pas l'aspect le plus important de l'énoncé; mais ceux qui voudront bien voir en Mt 16,19a «le coeur de la déclaration de Jésus» au niveau de la rédaction matthéenne (G. Claudel, *La Confession de Pierre* [Paris 1988] 375), ne manqueront pas de faire le rapprochement avec la légende juive de la reddition des clés du sanctuaire après le désastre de 70, clés remises d'après Par Jr 4,3-4 par Jérémie lui-même. On obtient alors un effet de sens, sans doute voulu par Matthieu (Mt 23,13), rappellant celui naissant du rapprochement de Mt 2,16-18 et de Mt 21,15-16.

4. Au niveau de l'apparence, Mt 27,9-10 représente une citation aménagée de Za 11,12-13 et l'acquisition du champ du potier par les grands prêtres pour la sépulture des étrangers consacre leur rejet et leur mépris de Jésus; c'est là la pertinence de la reprise matériellement dominante du texte de Zacharie (Mt 26,15). Au niveau de la réalité profonde, Matthieu nous invite explicitement à y voir l'accomplissement d'une parole du prophète Jérémie; l'acquisition du champ du potier avec le prix du sang du précieux d'Israël (Lm 4,2) devient l'exécution d'un mandement donné par Dieu au prophète d'Anatot. Le renvoi au rachat par Jérémie du champ d'Hanaméel, comme ici réalisé au moment où le ciel est des plus sombres (Jr 32,2), est à peine déguisé. La figure de l'acquisition d'un champ des morts n'est pas en soi une réalité des plus euphoriques; mais l'archéologie appuie l'exégèse pour dire tout ce que signifiait dans le monde juif du temps une sépulture à Jérusalem; Mt 27,52-53, rédactionnel, peut même être lu comme la relecture matthéenne de ces représentations juives dans une mentalité chrétienne. Comme l'acquisition de la grotte de Makpéla pour la sépulture de Sara (Gn 23,1-20), l'acquêt du champ du potier est le premier titre de propriété des étrangers, négocié par les représentants officiels d'Israël eux-mêmes (!), validant leur accès au Royaume aux côtés d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

Reprenant une ancienne tradition attestant que très tôt les disciples ont inscrit leur histoire dans la topographie de Jérusalem (Ac 1,18-19), le champ acheté s'appelle le «Champ du Sang» (Mt 27,8). Les versets précédents nous disent pourquoi, selon Matthieu. Le champ acheté est aussi appelé le champ du potier. Knowles veut y voir une habileté littéraire de Matthieu, «tirant avantage de variantes textuelles significatives du passage de Zacharie, pour «suggérer un lien avec Jr 19,1-13» (306). Nous persons plutôt à une évocation discrète de la célèbre visite de Jérémie chez le potier et à l'interprétation que Dieu lui en donne (Jr 18,1-12). On y retrouve les figures, au coeur de la typologie jérémienne, du déracinement et de la plantation, de la destruction et de la construction (Jr 18,7-10). Les enjeux sont bien posés pour les deux communautés se recommandant aujourd'hui de l'Alliance: les Juifs qui, par leur rejet obstiné de Jésus témoignent de leur entêtement déjà durement sanctionné par les événements de 70 (Mt 22,7); les disciples ouverts aux nations, dont la légitimité est ici implicitement reconnue par les chefs du people eux-mêmes. Le message de conversion de Jérémie continue à s'adresser aujourd'hui aux uns comme aux autres. Les disciples continuent à être envoyés aux brebis perdues de la maison d'Israël (Mt 10,6); si Jésus a acompli les Écritures, l'Église, toute légitime qu'elle est, n'est pas le vrai Israël des temps eschatologiques; elle n'est qu'une nation — *ethnos* — à qui il a été donné de faire produire des fruits à la vigne de Dieu (Mt 21, 43), mais au travers de laquelle passera aussi le tri du jugement final (Mt 22,11-14).

Jérémie chez Matthieu. Le motif du prophète rejeté dans la rédaction matthéenne? J'aurais préféré: la figure du prophète qui déracine et plante, qui détruit et bâtit dans la rédaction matthéenne. C'est le seul point où je me suis risqué à m'écarter quelque peu des conclusions du beau livre de Knowles. Il marquera sans aucun doute la recherche ultérieure sur Matthieu.

5, rue d'Asfeld Gérard Claudel
F-57000 Metz

Manfred DIEFENBACH, *Die Komposition des Lukas-Evangeliums unter Berücksichtigung antiker Rhetorikelemente* (Frankfurter Theologische Studien 43). Frankfurt am Main, Verlag Josef Knecht, 1993. IX-253 p. 15,5 × 22. DM 68,—

This is an abbreviated version of a Dr. Theol. dissertation accepted by the Theological Faculty of Lucerne in the summer, 1992, by one who since that time serves as an academic assistant for Christian Spirituality and Homiletics at the Catholic University of Eichstätt. Its stated aim is to analyze the Third Gospel against the background of ancient rhetoric in order to discern its theological intent. Its argument is presented in three chapters: the first focuses on the authors as one who knew ancient rhetoric; the second, the longest, presents the compositional techniques of the Third Gospel related to rhetoric; and the third relates the Lucan text's macrostructure to its theological purpose. This very ambitious project desires to relate its examination of Luke's Gospel to three areas of recent research: rhetorical criticism, architecture analysis, and the quest for the Lucan purpose.

Relating ancient rhetoric to biblical literature has become a growth industry. Although Augustine in Book 4 of his *Christian Doctrine* long ago pointed out Paul's use of rhetoric in Rom 5,3-4 and 2 Cor 11,16-30 (chap. 7 §§ 11-13, 15-20), it has only been in the last generation that New Testament scholars have systematically searched for the rhetorical dimensions of the NT writings. Two individuals have been catalysts for this movement: Hans Dieter Betz, professor of NT at the University of Chicago, and George A. Kennedy, professor of Classics at the University of North Carolina in Chapel Hill. The decisive role of Betz's commentary (*Galatians* [Philadelphia 1979]) is credited in S. E. Porter – T. H. Olbricht (eds.) *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference* (Sheffield 1993). Kennedy's influence is felt not only in his own book (*New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* [Chapel Hill 1984]) but also in the writings of doctoral students at Duke University who have worked with him during their graduate program: e.g., D. F. Watson, *Invention, Arrangement, and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter* (Atlanta 1988). It is celebrated in D. F. Watson (ed.), *Pervasive Artistry: Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy* (Sheffield 1991). The interest in rhetorical studies is such that Fortress Press's popularizing series "Guides to Biblical Scholarship" now includes B. L. Mack's *Rhetoric and the New Testament* (Minneapolis 1990).

Luke-Acts has been the focus of a number of such studies: e.g., W. S. Kurz, "Hellenistic Rhetoric in the Christological Proof of Luke-Acts", *CBQ* 42 (1980) 171-195; J. Neyrey, "The Forensic Defense Speech and Paul's Trial Speeches in Acts 22-26: Form and Function", *Luke-Acts: New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar* (ed. C. H. Talbert) (New York 1984) 210-224; C. C. Black II, "The Rhetorical Form of the Hellenistic Jewish and Early Christian Sermon: A Response to Lawrence Wills", *HTR* 81 (1988) 1-18; Mack, *Rhetoric and the NT*, 51 (on Lk 12,22-31), 85-87 (on Lk 3,1-18); P. E. Satterwaite, "Acts Against the

Background of Classical Rhetoric", *The Book of Acts in its Ancient Literary Setting* (eds. B.W. Winter – A.D. Clarke) (Grand Rapids 1993) 337-379; and R. Morgenthaler, *Lukas und Quintilian: Rhetorik als Erzählkunst* (Zürich 1993). The volume under review, therefore, fits into an emerging movement in NT studies.

Ancient rhetoric was the science of speaking well. It originally dealt with three types of speeches (laudatory, persuasive, and judicial) and the five parts of the art (invention, arrangement, expression, memory, saying, delivery). Obviously Luke is not a speech. Simply calling it an act of communication is no justification for relating it to rhetoric, as Diefenbach wants to do. Nevertheless, Cicero, *de Oratore* 2.10.40-16.70, has Antonius argue that the skills learned in speaking will equip one for any eventuality, like writing history, and Lucian's *On How To Write History* makes stylistic comments in connection with history writing similar to those made by Cicero about public speaking. So other genres besides speeches were affected in Luke's time by "secondary rhetoric". Further, the fact that in the Mediterranean world there was a pervasive oral culture that shared much in common with the refined literature of the aristocracy (F.G. Dowing, *NT* 30 [1988] 210-230) would have made it likely that the more popular Christian writings would have been influenced by rhetoric. Such data would have helped the author's case. In chapter one, if the reader accepts the author's conclusion that Luke knew ancient rhetoric it is because he is predisposed to do so on other grounds than those presented.

Chapter two, the heart of the thesis, claims to present the compositional techniques of the Third Gospel related to rhetoric. Alas, they are limited to those few that are employed in the author's attempt to establish the macrostructure of the Gospel. Luke falls into three parts: a beginning (1,5–3,20), a middle (3,21–19,48), and an end (20,1–24,53). Each of the three parts in turn is organized into three subparts. Luke 1,5–3,20 falls into 1,5-80, 2,1-40, 3,1-20; Luke 3,21–19,48 falls into 3,21–9,50, 9,51–19,28, and 19,29-48; Luke 20,1–24,53 falls into 20,1–21,38, 22,1–23,56, and 24,1-53.

The so-called rhetorical traits used to determine the arrangement of the beginning are the repetitions of links with world history in 1,5; 2,1; and 3,1-2. These are taken as signs of the beginnings of thought units. This raises the question whether or not these repetitions can be taken as decisive for macrostructure when that means overlooking other repetitions in the same material: e.g., 1,5-25, the annunciation of John's birth is balanced by 1,26-38, the annunciation of Jesus' birth; 1,57-80, the birth, circumcision, and naming of John is balanced by 2,1-52, the birth, circumcision, and naming of Jesus. This would seem to make the thought units 1,5-38 and 1,57-2,52. If so, 1,5 may signal a beginning but 2,1 does not. If in the two earliest thought units, 1,5-38 and 1,57–2,52 have balanced sections on John and Jesus, why does the third suggested by the author, 3,1-20, have only material about John? The argument does not persuade.

The so-called rhetorical technique used to determine the arrangement of 9,51–19,48 consists of the recurring motif of Jesus going up to Jerusalem in 9,51; 13,22; 17,11; and 19,28. The first three mark the beginning of units, the fourth signals the end of the middle sections. Why are these chosen as

significant and 9,31; 13,33-35; 18,31; 19,11; and 19,41 omitted? These additional references undermine the entire argument.

The analysis of the Lukan architecture attempted here belongs to a stream of NT research going at least as far back as M. Schneckenburger (1841). In the last fifty years two books have addressed the problem systematically: R. Morgenthaler, *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis: Gestalt und Gehalt der Kunst des Lukas* (Zürich 1949), and C.H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts* (Missoula 1974), the latter influenced by the study of Homer by Cedric Whitman and Vergil by G. Duckworth. The present study engages neither as a dialogue partner. The results offered the reader in this chapter are both sketchy and problematic.

Chapter three aims to relate the Lucan text's macrostructure to its theological intent. The quest for the Lucan purpose has been a persistent part of redactional critical study of the Third Gospel since Conzelmann. Diefenbach takes a sociological approach that seeks to locate Luke overagainst both Rome and Judaism. Regarding Rome, Christian distinctiveness makes Christians almost like a state within a state. Regarding Judaism, Christianity, while in continuity with Judaism, is not a Jewish sect. Internally, Christian circles in hellenistic cities were models of social integration. They included men and women, Jews and non-Jews, old and young, privileged and non-privileged. The *ekklesia* of God was an alternative to citizenship in an ancient city. Here church is an alternative life-style in the sense of a contrast society of God: an inclusive, egalitarian community. To so depict the Christian movement and to encourage its existence was Luke's purpose.

To attempt to establish the Lucan purpose in one chapter, which contains no dialogue with the extensive redaction critical study of the topic since Conzelmann, is impossible. Moreover, why in this chapter is the focus on inclusiveness and egalitarianism in Luke and not on christology, martyrdom, and the divine plan? All are Lucan themes. Why choose some and omit others? At this point I wonder whether the principle of selectivity is determined by G. Lohfink's *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?* (Freiburg 1982). Most puzzling is exactly how this focus on the Lucan content is related in any necessary way to the two earlier chapters on the evangelist's knowledge of rhetoric and his use of it in constructing the Third Gospel's macrostructure. Chapter 3 sits beside the first two with no compelling connection between them.

In conclusion, the judgment that must be pronounced on this volume is that it has attempted too much and has established too little.

Wake Forest University
Winston-Salem, NC 27109 USA

Charles H. TALBERT

Joseph A. FITZMYER, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 33). New York–London-Toronto–Sydney–Auckland, Doubleday, 1993. XXXIV-793 p. 16 × 24. $40.00

Fitzmyer is the well-known American biblical scholar whose two-volume commentary on the gospel of Luke has appeared in the Anchor Bible series. This one-volume full-scale commentary on Romans — the last one "written by an English-speaking Roman Catholic was published in 1934" (XIII) — intends to "explain Paul's thought in this important writing and... make it accessible in a not-too-technical form for general readers" (XIV). It consists of a fresch translation, an introduction and a commentary proper. The translation is at times fairly free, but one then finds a literal rendering in the commentary. So in 1,3 the literal "born [or: coming into being from] the seed of David according to the flesh" becomes "who was born of David's stock by natural descent". The whole translation is given three times in the book: at the beginning (1-22), before each pericope, and, again, by means of lemmata in the exegetical notes. The introduction (23-224) deals with the usual topics; its rather surprising length is explained by the last item: "Pauline Teaching in Romans", i.e., an outstanding synthetic sketch of Paul's thought in this letter (103-172, with bibliography) and an extensive general bibliography: commentaries (patristic period, medieval period, fifteenth- to eighteenth-century writers, nineteenth- and twentieth-century writers), monographs on Romans and monographs on general Pauline topics (173-224). Fitzmyer indicates his intention in the preface: "It has been my aim to give as complete a list of commentaries on Romans as I have been able to find, something that has not been attempted in recent times" (XIV). The commentary proper contains for each of the 60 pericopes first a "comment", i.e., an introductory discussion of the text, and second "notes", i.e., the detailed treatment of words and phrases. A specific bibliography is offered after the notes at the end of each pericope. Roughly speaking, all the bibliographies together comprise one fourth of the pages of this volume. They constitute a gold mine for further information and personal research. Fitzmyer's main division of the letter has nothing remarkable. Besides the introduction and the conclusion, he distinguishes the doctrinal section (1,16–11,36, with the threefold subdivision: chs. 1–4, 5–8, and 9–11) and the hortatory section (12,1–15,13, with 12,1–13,14 and 14,1–15,13). Three omissions may be noted: almost nothing is said about the rhetorical approach currently in vogue (although Fitzmyer notes on p. 92: "Paul's style is more that of an orator than of a writer"); there are no excursuses spread over the commentary (but see, of course, the last section of the introduction); no index of biblical references is provided at the end of the book (an index of subjects and one of authors is provided).

The reader will certainly appreciate the plain style of this commentary, its limpid simplicity, its objective, businesslike tone. Almost always Fitzmyer's exegesis is solidly founded and extremely well informed; there is no non-sense in his proposals. One of the strong features of this commentary is the philological seriousness within the explanation. Much use is made of

the Qumran literature. The whole endeavor excels in sustained attention to both form and content. The format of the Anchor Bible series is to be recommended for its readability and its attractive, neat presentation. The rather 'classic' character of this commentary, with its by no means accidental absence of trendy approches, is in my opinion to be considered as a decidedly positive feature.

One might feel that Fitzmyer exaggerates with his division of the text into sixty small pericopes and does not always respect the flow of thought and the 'natural' unity of a passage. Why, e.g., are 1,8-9 and 1,10-15 separated? The same question can be asked in regard to 4,1-8 and 4,9-12 and, again, in regard to 15,1-6 and 15,7-13. Why is 8,1-13 disconnected from 8,14-39 and 9,1-5 from 9,6-29? Many a reader of this commentary will presumably disagree with some choices of the author. In this recension critical attention will be given to four specific passages or verses from Romans.

Rom 3,21-26 remains a notably difficult text. In a succint but complete and competent way Fitzmyer discusses its manifold problems: the tradition behind this texts, the meaning of several phrases and terms, e.g., *pistis Christou, proetheto, hilastêrion* and *paresis*, and Paul's reasoning. He also points to the limits of our understanding. It is not always possible to reach a clear and certain explanation. Fitzmyer translates *dikaiosynê* by 'uprightness' and stresses the abiding presence of the juridical or forensic nuance ("status of rectitude before the tribunal of God"). Is it advisable to translate *martyroumenê* in v. 21 by "*even though* the law and the prophetes bear witness to it"? One would think that this concessive understanding is not needed since 'law' in v. 21b differs in meaning from 'law' in v. 21a. In v. 25 Fitzmyer prefers 'mercy seat' as the specific meaning of *hilastêrion* and 'displayed publicly' for *proetheto*. The rendering of *dia tên paresin...* "for the pardon of past sins" is hardly correct. In his notes, Fitzmyer himself hesitates a bit (see 352). It would seem that *dia* with the accusative retains its motivating force; also, *paresis* is not *aphesis* and would be better translated by 'the passing over'. God had to manifest divine righteousness because of the passing over of sins committed in the time of divine forbearance. In v. 26, the 'also' in "a manifestation of his uprightness *also* at the present time" then becomes superfluous (at any rate, it is not present in the Greek text). Furthermore, I am not that certain that in *dikaiosynê* in v. 25-26 each propitiatory nuance of meaning is absent and that thus *dikaion* and *dikaiounta* say exactly the same thing.

Fitzmyer renders 5,12 as follows: "Therefore, just as sin entered the world through one man, and through sin death, and so death spread to all beings, with the result that all have sinned". 'With the result' is the translation of the famous *eph' hô*. In the notes (413-416) eleven proposals are discussed. The last is Fitzmyer's own new proposal. According to Fitzmyer *eph' hô* is the equivalent of the consecutive conjunction *hôste* and in 5,12 expresses "a result, the sequel to Adam's baleful influence on humanity by the ratification of his sin in the sins of all individuals. Paul would thus be conceding to individual human sins a secondary causality or personal responsibility for death" (416). Yet, "the fate of humanity

ultimately rests on what its head, Adam, has done to it" (416). For the recent discovery of parallel texts in regard to this meaning of *eph' hô* and for a full discussion of this consecutive meaning, one is referred to his Presidential Address, delivered at the 47th General Meeting of SNTS, held in Madrid, 28 July 1992 and now published in *NTS* 39 (1993) 321-339. It remains to be seen whether Fitzmyer's solution of this *crux interpretum* will gain wide acceptance. Many will doubt it, I fear.

Fitzmyer takes 9,14-23 as a unit. True, on p. 572 he admits that v. 24 could be seen as grammatically still belonging to v. 23. The reason why there is no new beginning at v. 19 is that in his opinion Paul, in v. 19-22, still thinks of the Pharaoh; he is the 'vase of wrath' (570; see also 706: the Gentiles are 'vases of wrath'). Yet from v. 19 onward Paul most probably has the unbelieving Jews in mind. In addition, the translation of v. 24 appears less correct: "Even for us, whom be has called...". The emphatic *kai* does, I presume, not belong to 'us' but to 'has called': God has not only fashioned beforehand (v. 23) but has even called.

The translation of 10,4 given in this commentary is: "For Christ is the end of the law so that there may be uprightness for everyone who believes". Yet Fitzmyer (like others) takes 'end' as meaning 'goal'. "Christ is the goal of the law because through him humanity can reach what was the goal of the law, viz., uprightness in the sight of God" (584, cf. 117 and 134). He detects the sense of 'goal' purpose, *finis'* also in 6,21-22 and it is, in his opinion, most likely also present in 2 Cor 2,13 and 11,15 and in Phil 3,19. I do not see that this is the case in any of these instances. 'End, termination' appears to be the meaning which the line of thought in Rom 10 demands.

A few general remarks may be added. In this commentary as in many others one rather misses the dimension of 'Sachkritik': what is the value and the actual relevance of Paul's affirmations for us contemporary readers? Also, though Fitzmyer usually broadly informs his readers as to the different possibilities and hypotheses, in some instances it is not clear where his own preference lies (see, e.g., on 334, 411 and 505). In consulting the bibliographies one might ask why, in the French titles, the first noun is capitalized. Among the very few typographical errors some are to be found in the Dutch titles of the bibliography (see 355: Heuschen, zoenvoorstelling; 417 and 423: Bouwman, niet; 425: Hulsbosch, dood; 618: Lindeboom, wederlegd). On p. 31 the Latin word should be written 'tumultuantes' (twice); on p. 340 in the reference to Walter we must read in German 'fimininer' and on p. 336 in that to Hofius 'Kreuzestod'.

Scholars, as well as interested lay people, will be grateful to the author of this solid, balanced and thorough work. There can be no doubt that from now on Fitzmyer's *Romans* must be listed among the best commentaries on Paul's main letter and cannot be neglected.

Minderbroedersstraat, 11 Jan LAMBRECHT
B-3000 Leuven

Hendrikus BOERS, *The Justification of the Gentiles. Paul's Letters to the Galatians and the Romans.* Peabody, MA, Hendrikson Publishers, 1994, XVII-334 p. 15,5 × 23,5

It is Boers' conviction that the actual expressions of Paul in his letters to the Galatians and the Romans are by themselves not identical with his system of values nor with the most fundamental level, i.e., the center of his thinking. "The center of Paul's thought transcends every instance of its expression" (31). That coherent center is called by Boers Paul's 'micro-universe' and consists of the two opposing existential and social dimensions which in Rom (and Gal) are both affirmed: justification by faith and justification through works.

The book is divided into two parts: The Macro-Structure of Galatians and Romans (chs. 2-4) and The Semantic Deep Structure of Paul's Thought (chs. 5-6). Four Appendixes (229-303) are added: discourse analysis, parallels to Gal in Rom, Galatian parallels recalled in Rom, and themes in Gal and Rom. A very select Bibliography (305-310) and four Indexes (311-334: subjects, modern authors, Greek terms and biblical texts) follow.

In ch. 1 Boers, by means of Romans 2 as a problem of interpretation and a few notes on Barth, Bultmann, Käsemann, Beker and Patte, explains his own method: a complex combination of text-linguistics, structuralism, and semiotics. Macro-structure is the pre-understanding, the grid with which (every author composes a text and) every reader approaches a text. Paul's refusal of circumcision as condition for becoming a child of Abraham and belonging to Christ is, according to Boers, the macro-structure of Galatians (ch. 2); salvation for all, for the Jews first, and for the Gentiles, is the macro-structure of Romans (ch. 3). In Rom Paul reflected further on the subject matter of Gal: both letters possess expressions of an identical meaning and deal with a common theme; they, therefore, share a same semantic macro-structure, i.e., the same fundamental issue: if even Jews are justified by the faith of Christ (not by the works of the Law), there is no need for gentiles to become Jews (ch. 4).

In the second part of his investigation Boers no longer is concerned to determine *what Paul wanted to say but why* he wanted to say it: "Our task in this part will be to penetrate to the more abstract levels of Paul's thought, in chapter 5 to his system of values, in chapter 6 to the micro-universe on which his thinking is based" (169). For this task Boers uses the 'generative trajectory' (cf. A.J. Greimas and J. Courtés) and, throughout ch. 5, reasons with the constant help of the 'semiotic square'. In Paul's system of values one has to detect the way Paul moves from his insistence on the justification of the gentiles by faith to his confidence that all of Israel will also be justified by faith. Along this route Paul had to deal with a number of subthemes: the privilege of the Jews, their disbelief, its function in the justification of the gentiles and, in its turn, the function of this justification in the final salvation of Israel. In ch. 6, then, what is at the roots of Paul's thinking, his underlying micro-universe, i.e., the most fundamental level of Paul's thought is (too?) briefly indicated: the seemingly incongruous yet coherent and consistent double affirmation of justification

"without works" (the existential dimension with its opposition between life and death) as well as justification "for good works" (the social dimension with its opposition between good and evil).

Readers of this work will rightly praise the clear style and conscientious exposition of Paul's line of thought. Boers uses his own translations and often quotes the references in full; this will probably be considered as a help. Moreover, he decidedly tries to avoid as much as possible the overly technical language of the methods involved. In regard to his procedure in the second part he writes at the beginning of ch. 5: "All of this may appear far removed from relevance for understanding Paul. Below I will show that not only is it relevant, but, in fact, essential" (174). I fear that many a reader will doubt the validity of both affirmations in the last cited sentence. Could the second part not be conceived and worked out without such an abstract language? We should, however, admit the basic distinction between expression, system of values and the most fundamental level of Paul's thinking. Boers, moreover, very appropriately describes the differences between Galatians and Romans as well as their shared common theme. As the author states (XII-XIII), secondary literature is only infrequently mentioned; a critical discussion with it is reserved for a future book. Yet his repeated emphasis on the ambiguity of Paul's expression "works of the Law" makes it appear strange that an author such as J.D.G. Dunn is never referred to.

One understands that the purpose of the book does not leave much room for detailed exegesis. Still, it could be asked why Boers does not spend a few words — at least in footnotes — on his interpretation of, e.g., Gal 2,17; Rom 5,12; 7,25. My main criticism, however, applies to the presentation of Paul's micro-universe. I wonder whether the two dimensions (existential and social) are opposed in the way Boers thinks. Would the well-known distinction between justification as getting in (by faith, without works) and salvation through staying in (by faith as well as through good works) not bring us to a more correct understanding of Paul? Furthermore, I can hardly agree with what Boers writes on the optional character of becoming or being a Christian (see p. xiv of the preface and on p. 225-227 of the conclusion).

We should, however, not forget: this book — dedicated to Mikhail Gorbachev (for the author's reasons see p. XVI-XVII) — is both an original and thoroughgoing work and, therefore, challenging, thought provoking, and in all its honesty worthy of careful study.

Minderbroedersstraat, 11 Jan LAMBRECHT, SJ
B-3000 Leuven

Varia

É. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle?* Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien. I: La résurrection des morts et le contexte scripturaire. II. Les données qumraniennes et classiques (ÉB 21–22). Paris, J. Gabalda, 1993. XVIII-956 p. 16 × 24. FF 560

Il libro che qui presentiamo è un'opera molto importante, fondata su un'ottima padronanza della filologia e scritta da un Autore che ha una conoscenza eccezionale di tutti i problemi storici e teologici implicati nella sua ricerca. Ma il respiro dell'opera va al di là delle conclusioni relative al tema della resurrezione nella teologia essenica, per toccare problemi che riguardano l'interpretazione della storia di quello che Boccaccini ha chiamato il Giudaismo Medio.

La struttura dell'opera è grandiosa. Essa è chiaramente divisibile in quattro sezioni. La prima è costituita da un quadro riguardante le credenze circa l'aldilà in Mesopotamia e nella zona siro-palestinese; la seconda contiene l'analisi dei testi biblici riguardanti il tema della resurrezione (in questa è da segnalare lo studio del testo di Is 26,19); la terza contiene l'analisi di passi qumranici che possono interessare il tema del libro, più la pubblicazione per intero di manoscritti ancora inediti (Visioni di Amram, Nuova Gerusalemme) o comunque profondamente ristudiati dall'Autore (si veda soprattutto il testo degli *Inni*, che deve essere ripubblicato); la quarta parte è un complesso studio filologico circa il valore delle fonti greche riguardanti la credenza degli esseni nella resurrezione (da una parte Giuseppe Flavio, che attribuisce agli esseni la credenza nell'immortalità dell'anima senza menzionare la resurrezione; dall'altra l'Elenco di Ippolito, che afferma che presso gli esseni la credenza nella resurrezione è bene affermata, «allo stesso modo in cui già l'anima è immortale»).

Nella prima sezione si avverte solo la mancanza di ogni accenno all'Egitto, la cui religione conosceva da molto tempo la credenza dell'immortalità dell'anima, e, particolare importante, nel Giudizio divino alla fine della vita dell'uomo. Forse ha ragione il Puech a considerare gli influssi egiziani validi «dans une moindre mesure» (13, n. 28), ma contatti con l'Egitto non mancarono nella Palestina dell'epoca ellenistica. Forse questa mancanza di interesse per l'Egitto è legata all'impostazione stessa del problema: l'Autore indaga sulle credenze ebraiche *post mortem* seguendo fondamentalmente il concetto di resurrezione. Il punto interrogativo che appare nel titolo aiuta a dare il giusto peso alle affermazioni del Puech.

Dal materiale prodotto nella prima parte si evince che il mondo siropalestinese credeva nella sopravvivenza dell'«anima/persona» dopo la morte fin da epoca antica. Questa credenza era anche degli ebrei, come attesta la Bibbia stessa, se non altro per la condanna della necromanzia. La differenza fondamentale, mi sembra, tra queste credenze antiche, condannate dalla tradizione successiva, e ciò che noi oggi possiamo chiamare immortalità dell'anima è data dal fatto che le antiche larve scendevano allo sceol non

giudicate, mentre le anime salgono al cielo o, comunque, si raccolgono in luoghi particolari dopo essere state giudicate. Forse il problema è avvertito nelle parole un po' vaghe che il Puech pone all'inizio di p. 13, uno dei rari casi in cui l'Autore non appoggia il suo discorso su testi.

In questa prima parte l'Autore inserisce anche un capitoletto sull'origine della parola esseni (21-24). Questo capitolo potrebbe sembrare fuori posto, situato com'è tra il quadro dell'ambiente circostante e l'analisi dei testi biblici; ma si tratta di un punto fondamentale del pensiero del Puech per comprendere la sua interpretazione globale del periodo storico in cui fiorì l'essenismo; l'autore ha fatto bene a metterlo in questa posizione di evidenza: la parola «esseno» deriva dall'aramaico *ḥsy*, che è l'equivalente dell'ebraico *ḥāsîd*. Fin qui la linguistica. Ma da questa etimologia (23) deriva una conseguenza storica; «Étant des *Ḥăsîdîm*, les Esséniens tirent leur origine directe des 'Ασιδαῖοι du IIe siècle» (25). È questa l'opinione che ho espresso anch'io nella mia recente *Storia del Secondo Tempio* (Torino 1994) 215, sia pure con minor sicurezza. La documentazione del Puech mi toglie ogni incertezza residua. In quanto alla data della frattura avvenuta nel movimento assideo si sarebbe verificata intorno al 152 a.C. (26).

Questo pone un sicuro rapporto storico tra assidei ed esseni, rapporto che il Puech sottolinea con forza (794-795): «À leur séparation, les deux partis ont hérité des traditions comparables et des croyances du même milieu hassidéen, fondées sur des textes identiques et puisant dans une méditation parallèle de la Loi, des Prophètes, des Psaumes et des écrits 'apocryphes'». Gli esseni vengono così visti come un gruppo parallelo a quello farisaico. Su questa interpretazione della storia ho forti perplessità. Se è assodato che farisei ed esseni provengono da una medesima corrente di pensiero e forse da uno stesso gruppo organizzato, tuttavia il fatto che l'assideismo si sia diviso mostra che all'interno di esso vi dovevano essere contrasti insanabili: le ideologie essenica e farisaica, quali ci appaiono storicamente, si contrappongono a livelli molto profondi: penso agli strumenti adatti alla giustificazione e al senso della libertà o meno dell'uomo.

La storia del sadduceismo è interpretata dal Puech così: «(i sadducei) d'abord liés aux Oniades et opposants au sacerdoce hasmonéen, se sont ralliés ensuite au parti sacerdotal en place» (26). Non ci sarebbe più, in questo modo, nessun rapporto tra esseni e sacerdozio; qui mi sembra che l'interpretazione del Puech sia troppo radicale: il movimento essenico ha senza dubbio una matrice sacerdotale, appartenesse questa già al movimento assideo o no, certamente fu degli esseni. I sadducei sembrano derivare piuttosto da quei sacerdoti che al tempo di Menelao furono favorevoli all'ellenizzazione.

Naturalmente la diversa interpretazione del rapporto farisei/esseni ha il suo peso nella comprensione della storia delle origini cristiane.

Prima di affrontare l'analisi dei testi biblici riguardanti in qualche modo la tematica della resurrezione, il Puech (33) precisa il senso della parola «escatologia», che può costituire problema per la molteplicità delle realtà che esprime, e pone la questione del concetto stesso di resurrezione. Si tratta di un altro punto fondamentale per la lettura del libro: «le mot 'résurrection' est lui-même ambigu: s'agit-il d'un retour à la vie antérieure ou

d'une entréee dans la vie éternelle, et sous quelle forme?». Il Puech avverte che il risorto dalla tomba può essere immaginato in più modi dal pensiero ebraico, essenico o no. In altri termini, il tema della resurrezione tende a inquadrarsi e a fondersi con quello dell'immortalità dell'anima. Del resto, l'Autore stesso scrive a p. 743: «Une telle croyance en la résurrection... fait corps avec celle de l'immortalité de l'âme» e a p. 802 «cette résurrection de la chair n'est pas pour autant attendue comme une réanimation du cadavre... Elle sera l'œuvre de Dieu, une re-création dans la gloire d'Adam». In un testo apocalittico del I sec. d.C. sfuggito al Puech (*Apocalisse di Sofonia*, 10,13-14) l'autore dice che le anime possono avere per volontà divina capelli e corpo.

Comincia a p. 37 una lunga sezione che analizza molti (forse tutti i) testi biblici che in seguito furono letti in funzione della resurrezione. Questa possibilità interpretativa è molto sottolineata dal Puech, che comunque chiarifica definitivamente il suo pensiero in proposito nelle conclusioni: «Les textes bibliques n'ont plus la même signification qu'ils avaient dans les livres primitifs» (791). Ritengo questa affermazione finale quella che meglio rappresenta il pensiero dell'Autore: in effetti, certe affermazioni, come quelle riguardanti il Servo di Yahweh, che avrebbe vinto la morte, mi sembrano poco fondate nel testo e, se non ci fosse il chiarimento finale, forse da me male interpretate. Non si parla di vita *post mortem* nel pensiero ebraico prima del Libro dei *Vigilanti* (o di quello dell'*Astronomia*) per immortalità dell'anima, né prima della canonica apocalisse di Isaia, per resurrezione.

Nel II volume, cioè a partire da p. 327, l'Autore esamina testi qumranici che parlano della vita *post mortem*. I testi sono spesso riportati per intero, commentati sia filologicamente sia strutturalmente. Naturalmente che i testi in questione siano essenici dipende dall'accettazione, sia pure un po' elastica, della teoria della scuola di Groningen, secondo la quale i testi che non siano né biblici, né, in ogni caso, prequmranici devono essere sempre qumranici, o almeno essenici.

Dall'analisi dei testi l'Autore arriva alla conclusione che gli esseni qumranici credevano nella resurrezione. Mi pare probabile che questa credenza esistesse, ma a questa conclusione si arriva più per ragionamenti su altri casi, come soprattutto il Giudizio, che fondandosi sui testi, i quali lasciano aperto il problema: immortalità dell'anima o resurrezione? In linea di massima, mi sembra che si possa affermare che gli esseni, anche se credevano nella resurrezione, davano più peso al fatto che essi vivevano già nel presente nella comunità angelica, come risulta chiaro dal testo dei canti per l'*Olocausto del sabato* (592).

Anche 4Q521 (Apocalisse Messianica), un testo che sembra parlare della resurrezione nella maniera più esplicita (685) lascia ombre di dubbio. Si veda il frammento delle p. 632-633 e 650-651: alla 1. 7 (632) *ykbd ʾt - ḥsydym ʿl ksʾ malkwt ʿd*, «Dio glorificherà i hassidim sul trono della regalità eterna»; alla 1. 12 (633) *yrpʾ ḥllym wmtym yḥyh*, «risanerà e farà rivivere i morti». E ancora alle 1. 5-6 di p. 650 si legge *wlmwt* (sogg. i maledetti) *yhy* [*w kʾšr yqy*]*m hmḥyh ʾt mty ʿmw*, «(I maledetti) saran[no] (destinati) alla morte, [quando] il Vivificatore [farà riso]rg[ere] i morti del suo popo-

lo». Le parole «farà risorgere i morti», a parte il fatto che sono in lacuna quasi completa, avrebbero ben altro valore, se non fossero precedute nel medesimo testo da «risanerà i feriti». Riportare alla vita esseri destinati a varcare di nuovo la soglia della morte (come Lazzaro o il figlio della vedova di Sarepta) non è «risorgere».

Alle 1. 7-8 sempre del testo a p. 650 si legge: *wn*[*w*]*dh wngydh lkm ṣd*[*q*]*wt ʾdny ʾšr* [...] *bn*[*y tm*]*wth wptḥ* [*qbrwt*...] «Noi (chi sono?) renderemo grazie e vi (chi sono?) annunzieremo i benefici di Adonai che [...] i fi[gli] (cioè i destinati a) della mo]rte e ha aperto (o anche «aprirà») [i sepolcri...]».

Poi alla 1. 12 appare per la prima volta nella documentazione in nostro possesso l'immagine di un *gšr th*[*wm*], un «ponte dell'abi[sso]», che indica chiaramente il passaggio verso il mondo celeste. Quello però che continua a non essere chiaro è di che tipo di sopravvivenza *post mortem* si tratti. L'unico punto che forse deciderebbe la questione, potrebbe essere la conferma della congettura *qbrwt* dopo *wptḥ*, l'apertura dei sepolcri, ma non è che una congettura, anche se molto seducente e forse probabile.

Ho l'impressione che quella distinzione che facciamo noi tra resurrezione e immortalità dell'anima fosse poco avvertita nel mondo del Giudaismo Medio. O meglio: forse faceva problema sia la concezione di resurrezione (alla fine dei tempi) per il lungo sonno che comportava, sia la credenza nell'immortalità dell'anima, che presupponeva un troppo netto distacco dal corpo. Forse l'autore della tarda *Apocalisse di Sofonia* con la sua concettualizzazione non fece altro che risolvere un problema del suo tempo. L'anima si riveste, subito dopo la morte stessa, per volontà e grazia divine (niente rianimazione di cadavere) del corpo che ha perso con la morte. Con questo il Giudizio finale non è negato: gli uomini vi arriveranno «risorti» da sempre.

Per concludere, un'opera dottissima, destinata a restare un punto di riferimento nella ricerca. La tesi centrale che gli esseni conoscessero l'idea della resurrezione è accettabile; ma la sua rappresentazione all'interno del pensiero mediogiudaico ha contorni così sfumati e vari che la sua caratterizzazione di fronte al concetto di immortalità dell'anima mi sembra ancora da approfondire.

Corso Galileo Ferraris, 149
I-10128 Torino

Paolo SACCHI

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

Pontificium Institutum Biblicum
Annus academicus 1994-1995. II semestre

Auditores inscripti erant 387, qui in diversas categorias sic distribuebantur:

	Ad Doctoratum	Ad Licentiam	Hospites	Universi
Fac. Biblica	8	322	45	375
Fac. Orientalistica	—	—	12	12
Universi	8	322	57	387

Nationes	71	Alumni	387
Dioceses	173	Alumni	186
Inst. Religiosorum	53	Alumni	149
Inst. Religiosarum	12	Alumnae	13
Ex statu laicali	39	Alumnae	23
		Alumni	16

Laureae

Laureae in Re Biblica digni declarati sunt:

BORGONOVO, Gianantonio (02.06.95). *La notte e il suo sole*. Luce e tenebre nel libro di Giobbe. Analisi simbolica (Summa cum laude). Moderator: L. ALONSO SCHÖKEL.

MALEPARAMPIL, Joseph, M.C.B.S. (24.03.95). *Trinitarian Formulae in St. Paul* (Magna cum laude). Moderator: P. GRECH.

MILANI, Marcello (23.05.95). *La correlazione tra morte e vita in Ben Sira* (Magna cum laude). Moderator: H.-W. JÜNGLING.

MORRISON, Craig E., O. Carm. (25.05.95). *The Character of the Syriac Version of the First Book of Samuel and Its Relationship to Other Biblical Versions* (Magna cum laude). Moderator: S. PISANO.

Doctores in Re Biblica renuntiati sunt, typis edita thesi:

CALDUCH BENAGES, Nuria, *En el crisol de la prueba*. Estudio exegético de Sir 2. Roma 1995 (extractum).

FORNARI-CARBONELL, Isabel M., *La escucha del huésped (Lc 10,38-42)*. La hospitalidad en el horizonte de la comunicación (Institución San Jerónimo 30). Estella 1995.

MALEPARAMPIL, Joseph, MCBS, *The "Trinitarian" Formulae in St. Paul*. Rome 1995 (extractum).

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

Omnes libri ad Directionem missi quodam modo cum rebus biblicis connexi in hoc elencho notantur. Praeterea mandantur redactori *Elenchus of Biblical Bibliography* et in eodem *Elencho bibliographico* notantur prout redactori bonum videtur.

Eo autem quod hi libri in *Biblica* recipiuntur, nullum de iis exprimitur iudicium.

Recensiones de libris aut fient aut non fient, prout Moderatori recensionum opportunum videbitur.

Libri ad Directionem missi, quos Directio periodici non directe recensionis gratia expetiverit, numquam remittuntur, etsi de eis recensio non fit.

Libri mittantur ad «Directio *Biblica*, Pontificium Institutum Biblicum, Via della Pilotta 25, I-00187 Roma, Italia».

Aletti, Jean-Noël, *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?* (Jésus et Jésus-Christ 61). s.l., Desclée, 1994. 296p. 15 × 22,5

Allison, Dale C., *The New Moses.* A Matthean Typology. Edinburgh, T&T Clark, 1993. XVI-396p. 14 × 22. £24.95

Alonso Schökel, Luis, *Giuseppe e i suoi fratelli* (Letture bibliche 11). Brescia, Paideia Editrice, 1994. 109p. 13,5 × 21. Lit. 13.000

Alonso Schökel, Luis – **Bravo Aragón,** José, *Appunti di ermeneutica* (Studi biblici 24). Bologna, Edizioni Dehoniane, 1994. 192p. 14 × 21,5. Lit. 24.000

Bauckham, Richard, *La teologia dell'Apocalisse* (Letture bibliche 12). Brescia, Paideia Editrice, 1994. 200p. 13,5 × 21. Lit. 23.000

Berger, Klaus – **Colpe,** Carsten (a cura di), *Testi religiosi per lo studio del Nuovo Testamento* (Nuovo Testamento Supplementi 9). Brescia, Paideia Editrice, 1993. 353p. 15 × 21. Lit. 55.000

Bieberstein, Klaus, *Lukian und Theodotion im Josuabuch.* Mit einem Beitrag zu den Josuarollen von Ḫirbet Qumran (Biblische Notizen – Beiheft 7). München, Institut für Biblische Exegese, 1994. 107p. 14,5 × 21. DM 10,—

Boulnois, Marie-Odile, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie.* Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique (Collection des Études Augustiniennes Série Antiquité 143). Paris, Institut d'Études Augustiniennes 1994. 681 p. 16 × 24

Braulik, Georg, O.S.B., *The Theology of Deuteronomy.* Collected Essays of Georg Braulik, O.S.B. (BIBAL Collected Essays 2). N. Richland Hills, BIBAL Press, 1994. IX-302p. 14 × 20,5

Carozzi, Claude, *Eschatologie et Au-delà.* Recherches sur l'*Apocalypse de Paul.* Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1994. 337p. 14,5 × 20,5. FF 220

Cheney, Michael, *Dust, Wind and Agony.* Character, Speech and Genre in Job (ConBOT 36). Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1994. XII-323 p. 15,5 × 22,5

Clifford, Richard J., *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible* (CBQMS 26). Washington, The Catholic Biblical Association of America, 1994. XIII-217 p. 15,5 × 23. $9.00

Clifford, Richard, *Deuteronomio.* Con un excursus su Alleanza e Legge (Leggere oggi la Bibbia 1.6). Brescia, Editrice Queriniana, 1995. 193 p. 13 × 23. Lit. 25.000

Coogan, Michael D. – **Exum,** J. Cheryl – **Stager,** Lawrence E. (eds.), *Scripture and other artifacts.* Essays on the Bible and archaeology in honor of Philip J. King. Louisville, Westminster John Knox Press, 1994. XXVII-452 p. 16 × 23,5. $25.00

Cothenet, Édouard, *Le message de l'Apocalypse.* s. l., Mame – Plon, 1995. 185 p. 14 × 22,5. FF 98

Cothenet, Édouard, *Petite vie de Saint Paul.* Paris, Desclée de Brouwer, 1995. 173 p. 11 × 17,5. FF 65

del Monte, Giuseppe F. (a cura di), *L'annalistica ittita* (Testi del Vicino Oriente antico 4: Letteratura dell'Asia Minore 2). Brescia, Paideia, 1993. 153 p. 13,5 × 21. Lit. 30.000

Deming, Will, *Paul on marriage and celibacy.* The Hellenistic background of 1 Corinthians 7 (SNTS Monograph Series 83). Cambridge, University Press, 1995. XIV-265 p. 14 × 22. £35.00 – $59.95

Díaz-Rodelas, Juan Miguel, *Pablo y la ley.* La novedad de Rom 7,7–8,4 en el conjunto de la reflexión paulina sobre la ley (Institución San Jerónimo 28). Estella, Editorial Verbo Divino, 1994. 282 p. 16 × 24

Duhaime, Jean – **Mainville,** Odette (sous la direction de), *Entendre la voix du Dieu vivant.* Interprétations et pratiques actuelles de la Bible (Lectures bibliques 41). Montréal, Médiaspaul, 1994. 367 p. 14 × 21,5. $28.95

Fabris, Rinaldo (et al.), *Introduzione generale alla Bibbia* (Logos 1). Leumann, Editrice Elle Di Ci, 1994. 564 p. 18 × 25. Lit. 55.000

Filigheddu, Paolo (a cura di), *Circolazioni culturali nel Mediterraneo Antico.* I Convegno Internazionale di Linguistica dell'area mediterranea, Sassari, 24-27 aprile 1991. Sesta Giornata Camito-Semitico e Indoeuropea. Cagliari, s. e., 1994. 278 p. 21 × 29

Fitzmyer, Joseph A., *Scripture, the Soul of Theology.* New York – Mahwah, Paulist Press, 1994. VIII-128. 13,5 × 20. $10.95

Franke, Chris, *Isaiah 46, 47, and 48: A New Literary-Critical Reading* (Biblical and Judaic Studies 3). Winona Lake, Eisenbrauns, 1994. X-293 p. 16 × 23,5. $32.50

Fuentes Estañol, María José, *Manuel de gramática fenícia* (Textos docents 28). Barcelona, Universitat de Barcelona, 1995. VII-76 p. 21 × 29,5

Gamberini, Paolo, *Nei legami del Vangelo.* L'analogia nel pensiero di Eberhard Jüngel (Aloisiana 27). Roma, Gregorian University Press – Brescia, Morcelliana, 1994. 217 p. 17 × 24. Lit. 32.000

Garbini, Giovanni – **Durand,** Olivier, *Introduzione alle lingue semitiche* (Studi sul Vicino Oriente antico 2). Brescia, Paideia, 1994. 191 p. 13,5 × 21. Lit. 29.000

Geer, Thomas G., *Family 1739 in Acts* (SBLMS 48). Atlanta, Scholars Press, 1994. VII-149 p. 15 × 23. Cloth: $29.95; paper: $19.95

Gillespie, Thomas W., *The First Theologians.* A Study in Early Christian Prophecy. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1994. XIV-286 p. 15,5 × 23,5. $24.99

Girard, Marc, *Les psaumes redécouverts.* De la structure au sens (Les psaumes: analyse structurelle et interprétation 2 et 3). Saint-Laurent, Bellarmin, 1994. Vol. 2: 624 p. Vol. 3: 564 p. 15 × 23. Vol. 2: $34.95; vol. 3: $32.95

Gnilka, Joachim, *Gesù di Nazaret.* Annuncio e storia (Commentario teologico del Nuovo Testamento Supplementi 3). Brescia, Paideia Editrice, 1993. 431 p. 16 × 23. Lit. 66.000

Goldingay, John, *Models for Scripture.* Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company – Carlisle, The Paternoster Press, 1994. XI-420 p. 15 × 23. $19.99

Gómez Arando, Mariano, *El comentario de Abraham ibn Ezra al libro del Eclesiastés.* Introducción, traducción y edición crítica. (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» de la Biblia Políglota Matritense TECC 56). Madrid, Instituto de Filología del CSIS Departamento de Filología Bíblica y de Oriente Antiguo, 1994. CXXI-220-128*. 19 × 27

Grelot, Pierre, *Riflessioni sul problema del peccato originale* (Letture bibliche 9). Brescia, Paideia Editrice, 1994. 112 p. 13,5 × 21. Lit. 14.000

Gundry, Robert H., *Matthew.* A Commentary on His Handbook for a Mixed Church. Second Edition. Grand Rapids, Willam B. Eerdmans Publishing Company, 1994. XLII-685 p. 16 × 23. $36.99

Häfner, Gerd, *Der verheissene Vorläufer.* Redaktionskritische Untersuchung zur Darstellung Johannes des Täufers im Matthäusevangelium (SBB 27). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1994. XII-443 p. 15,5 × 23. DM 49,—

Hentschel, G., *2 Samuel* (Die Neue Echter Bibel 34). Würzburg, Echter Verlag, 1994. 112 p. 15,5 × 23,5. DM 28 – FF 29 – ÖS 219,—

Hoffmann, Paul, *Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 17). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1994. 368 p. 14,5 × 20,5. DM 79,—

Jeppesen, Knud – **Nielsen,** Kirsten – **Rosenthal,** Bent (eds.), *In the Last Days.* On Jewish and Christian Apocalyptic and its Period. Aarhus, Aarhus University Press, 1994. 261 p. 18 × 24,5. DK 198 – $33 – £19.80

Joest, Christoph, *Bibelstellenkonkordanz zu den Wichtigsten Älteren Mönchsregeln* (Instrumenta Patristica 9). Brugge, Abbatia S. Petri – The Hague, Martinus Nijhoff, 1994. XLV-149 p. 16 × 24,5

Làconi, Mauro, (et al.), *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli* (Logos 5). Leumann, Editrice Elle Di Ci, 1994. 584 p. 18 × 25. Lit. 55.000

Légasse, Simon, *Le procès de Jésus.* La passion dans les quatre Évangiles (LD Commentaires 3). Paris, Les Éditions du Cerf, 1995. 632 p. 13,5 × 21,5. FF 350

Linmans, Adrianus Johannes Maria, *Onderschikking in de synoptische evangeliën.* Syntaxis, *discourse*-functies en stilometrie. Leiden, s.e., 1995. XII-320 p. 16 × 24. Dfl 35,—

Llewelyn, S. R., *New Documents Illustrating Early Christianity (Volume 7)*. A Review of the Greek Inscriptions and Papyri published in 1982-83. Macquarie University, The Ancient History Research Centre, 1994. v-287 p. 18 × 24. Cloth: $A55.00 ($A45.00); paper: $A35.00 ($A30.00)

Lohfink, Norbert – **Zenger,** Erich, *Der Gott Israels und die Völker*. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen (SBS 154). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1994. 213 p. 13,5 × 21. DM 59,—

Long, V. Philips, *The Art of Biblical History* (Foundation of Contemporary Interpretation 5). Grand Rapids, Zondervan, 1994. 247 p. 13,5 × 20. $17.99

Maier, Johann, *Gesù Cristo e il cristianesimo nella tradizione giudaica antica* (Studi biblici 106). Brescia, Paideia Editrice, 1994. 354 p. 13,5 × 21. Lit. 48.000

Marcheselli-Casale, Cesare (a cura di), *Oltre il racconto*. Esegesi ed ermeneutica: alla ricerca del senso (Biblioteca teologica napolitana). Napoli, M. D'Auria Editore, 1994. 238 p. 15,5 × 21,5

Marconcini, Benito, e collaboratori, *Profeti e Apocalittici* (Logos 3). Leumann, Editrice Elle Di Ci, 1994. 459 p. 17 × 24,5. Lit. 55.000

Merklein, Helmut, *La signoria di Dio nell'annuncio di Gesù* (Studi biblici 107). Brescia, Paideia Editrice, 1994. 249 p. 13,5 × 21. Lit. 36.000

Mesters, Carlos, *God, Where Are You?* Rediscovering the Bible. Maryknoll, Orbis Books, 1995. VI-249 p. 14 × 21. $14.95

Neirynck, F. (ed.), *Colloquium Biblicum Lovaniense*. Journées Bibliques de Louvain 1949-1993 (Annua Nuntia Lovaniensia 29). Leuven, University Press – Uitgeverij Peeters, 1994. 112 p. 16 × 24. BF 400

Netzer, Ehud – **Weiss,** Zeev, *Zippori*. Jerusalem, Israel Exploration Society, 1994. 72 p. 17 × 24. $16.00 ($12.00)

Nunes Carreira, José, *História antes de Heródoto*. Historiografia e Ideia de História na Antiguidade Oriental (Orientalia Lusitana 1). Lisboa, Edições Cosmos, 1993. 257 p. 16 × 23.

O'Connell, Robert H., *Concentricity and Continuity*. The Literary Structure of Isaiah (JSOT Supplement Series 188). Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994. 269 p. 14 × 22. £32.50 – $58.50

Paroschi, Wilson, *Crítica Textual del Novo Testamento*. São Paulo, Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1993. 248 p. 14 × 21

Pastor-Ramos, Federico (coordinador), *San Pablo* (Reseña Bíblica, Primavera 1995,5). Estella, Editorial Verbo Divino, 1994. 72 p. 19 × 20. Ptas 1000

Pikaza, Xabier, *Para vivir el evangelio: lectura de Marcos* (Para leer – comprender – vivir). Estella, Editorial Verbo Divino, 1995. 246 p. 22 × 22

Pitta, Antonio, *Sinossi paolina* (Universo teologia 31). Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1994. 318 p. 30 × 22. Lit. 35.000

Plantinga, Cornelius, *Not the Way It's Supposed to Be*. A Breviary of Sin. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company – Leicester, Apollos, 1994. XIV-202 p. 16 × 23,5. £14.99

Ramsay, William M., *Westminster Guide to the Books of the Bible*. Louisville, Westminster John Knox Press, 1994. XI-564 p. 17 × 23,5. $30.00

Rapske, Brian, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody* (The Book of Acts in its first century setting 3). Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company – Carlisle, The Paternoster Press, 1994. VIII-520 p. 15,5 × 23,5. $37.50

Roccati, Alessandro (a cura di), *Sapienza egizia.* La letteratura educativa in Egitto durante il II millennio d. C. (Testi del Vicino Oriente antico I; Letteratura egiziana classica 4). Brescia, Paideia Editrice, 1994. 151 p. 13,5 × 21. Lit. 30.000

Schnackenburg, Rudolf, *Le parole di commiato di Gesù (Gv. 13–17)* (Studi biblici 108). Brescia, Paideia Editrice, 1994. 91 p. 13,5 × 21. Lit. 17.000

Schneider, Gerhard, *Cristologia del Nuovo Testamento* (Letture bibliche 10). Brescia, Paideia Editrice, 1994. 113 p. 13,5 × 21. Lit. 14.000

Shepherd, William H., *The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke-Acts* (SBL Dissertation Series 147). Atlanta, Scholars Press, 1994. VII-290 p. 14 × 21,5. Cloth: $34.95; paper: $22.95

Sicre, José Luis, *De David al Mesías* (El Mundo de la Biblia). Estella, Editorial Verbo Divino, 1995, 443 p. 12 × 20

Simón Muñoz, Alfonso, *El Mesías y la Hija de Sión.* Teología de la redención en Luc 2,29-35 (Studia Semitica Novi Testamenti 3). Madrid, Editorial Ciudad Nueva; Fundación San Justino, 1994. 497 p. 16 × 24. Ptas 3.500

Spicq, Ceslas, O.P., *Theological Dictionary of the New Testament.* Peabody, Hendrickson Publishers, 1994. Vol. 1: LXIV-492 p. Vol. 2: XIV-603 p. Vol. 3: X-691 p. 16 × 24

Stahl, Rainer, *Von Weltengagement zu Weltüberwindung.* Theologische Positionen im Danielbuch (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 4). Kampen, Kok Pharos Publishing House, 1994. 215 p. 15 × 23. Dfl 65,—

Stemberger, Günter, *Farisei, sadducei, esseni* (Studi biblici 105). Brescia, Paideia Editrice, 1993. 192 p. 14 × 21. Lit. 24.000

Timm, Hermann, *Sage und Schreibe.* Inszenierungen religiöser Lesekultur (Innen und Außen 2). Kampen, Kok Pharos, 1995. 151 p. 16 × 23. Dfl 39,90

Ulrich, Eugene – **VanderKam,** James (eds.), *The Community of the Renewed Covenant.* The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls (Christianity and Judaism in Antiquity 10). Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1993. XVIII-290 p. 16 × 23,5. $29.95

ISSN 0006-0887

PIETRO BOCCACCIO, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa

Finito di stampare il 3 novembre 1995
Tipografia Poliglotta della Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4 – 00187 Roma